

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

O ESTADO DE NATUREZA COMO FUNDAMENTO
DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ROUSSEAU

1995



Tópicos para a aula a apresentar na
Prova de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica

Tema da aula: O pensamento político de Rousseau .

1 - Uma nova teoria política dentro do procedimento jusnaturalístico.

2 - Do Discurso sobre a Desigualdade ao Contrato Social.

3 - O núcleo conceptual do Contrato Social:

A Vontade Geral e a noção de Governo.

O ESTADO DE NATUREZA COMO FUNDAMENTO
DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ROUSSEAU



42430

TRABALHO CIENTÍFICO

submetido às **PROVAS DE APTIDÃO PEDAGÓGICA E CAPACIDADE CIENTÍFICA** em Filosofia
apresentadas por Manuel João Celestino de Matos à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa.

Todas as citações de Rousseau reenviam à edição:

Œuvres complètes, edição publicada sob a direcção

de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris,

Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1969, 4 vols.

"Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*".

ROUSSEAU, *Les Confessions*, Livre neuvième, *Œuvres complètes*, Édition Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 407.

"I think Rousseau in many things very much resembles Socrates: the Philosopher of Geneva seems only to have more genius than he of Athens, who never wrote anything".

HUME, Paris, 1765, Hume to Rev. Hugh Blair, *Letters of David Hume*, J. Y. T. Greig, vol. I, p. 530.

"La première impression qu'un lecteur reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un tel degré que peut-être jamais aucun écrivain, en quelque temps ou en quelque pays que ce soit ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons".

KANT, *Kant's gesammelten Schriften* hrsg., Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1910-1972, *Kants Handschriftlicher Nachlass*, t. XX, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das gefühl des Schönen und Erhabenen*, p.43; traduzido por V. Delbos, em *Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime, Extraits des Remarques touchant les Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*, ed. R. Kempf, Paris, Vrin, 1969, p. 65.

INTRODUÇÃO

I — "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de natureza", afirma Rousseau no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (O. C., t. III, p. 132). O estado de natureza tornou-se, a partir da segunda metade de século XVII, um conceito central da filosofia política moderna. O estado de natureza tornou-se um capítulo essencial da filosofia política com Hobbes. Esta hipótese encontra-se em Hobbes, Pufendorf, Locke e todos os filósofos do direito natural. A forma comum de conceber o estado de natureza do ponto de vista político é a de opor o estado de natureza à sociedade civil ou ao estado civil. Quando os teóricos do direito natural, exceptuando Hobbes, opõem o estado de natureza ao estado civil, na realidade, contrapõem a sociedade natural à sociedade civil, porque não colocam em questão o princípio da sociabilidade natural do homem. O estado de natureza em oposição ao estado civil, para a generalidade dos teóricos do direito natural, não é um estado de isolamento ou de solidão, mas um estado de independência. O estado de natureza é o estado anterior ao estabelecimento da autoridade política, quer dizer, antes da instituição do governo civil.

Todos os autores do direito natural — à excepção de Hobbes — admitem que o estado de natureza pode não ser uma construção fictícia ou hipotética, mas pode ter tido uma existência real. Pelo contrário, o estado de natureza em Rousseau não designa uma situação fáctica ou um facto histórico. O estado de natureza é absolutamente a-histórico e

deve ser concebido como uma construção puramente conceptual: "Não se devem tomar as investigações que se podem fazer sobre este assunto por verdades históricas, mas unicamente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a sua verdadeira origem e semelhantes àqueles que fazem todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo" (O. C., t.III, pp.132-133).

Não cabe ainda nesta introdução preliminar mostrar em que medida o conceito de estado de natureza em Rousseau se opõe aos dos seus predecessores. Ter-se-á oportunidade de opor globalmente a noção de estado de natureza em Rousseau às de todos aqueles que o antecederam e mostrar a finalidade e a originalidade da empresa da edificação do conceito em Rousseau. Este intróito serve somente para determinar o estatuto deste conceito central de toda a filosofia política moderna. O estado de natureza é aquele em que se encontram os homens antes da instituição das sociedades civis. Todos aqueles que admitem esta hipótese são naturalmente levados a não separar o problema da origem do Estado e o do seu fundamento. Os filósofos modernos que examinaram o fundamento da sociedade humana foram conduzidos a colocar a hipótese do estado de natureza.

II — O objecto do presente estudo é o conceito de estado de natureza considerado no âmbito do pensamento filosófico e político de Rousseau. O seu objectivo é o de expor a construção do conceito de estado de natureza, relevando a importância deste conceito como uma das pedras angulares do sistema filosófico e político de Rousseau. A obra que constituiu o

ponto de partida da exegese filosófica foi o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, obra em que Rousseau expõe pela primeira vez completamente os princípios do seu sistema filosófico e político. A partir do *Discurso*, pretendeu-se restituir a unidade do pensamento filosófico e político de Rousseau mediante a sua articulação com as obras fundamentais do autor.

Dividida em duas partes, a primeira parte situa o conceito de estado de natureza no quadro da filosofia política de Rousseau. A ideia de fundo da primeira parte é a de que a construção do conceito de estado de natureza constitui um todo cujas teses fundamentais se encontram interligadas e que, no seu conjunto, esgotam as virtualidades de análise do conceito de estado de natureza. O conceito de estado de natureza é uma concepção eminentemente moderna, de que Hobbes foi o precursor e é à luz do confronto com as teses dos filósofos políticos modernos que o estudo deste conceito se revela paradigmático em Rousseau.

De um ponto de vista objectivo, torna-se necessário proceder à crítica da família considerada pela tradição jusnaturalista como a forma principal da sociabilidade natural do homem anteriormente ao estado civil. A crítica da noção da sociabilidade natural do homem permite o estabelecimento da tese central da Primeira Parte do *Discurso* de que o homem natural não se encontra implicado em nenhum tipo de relações sociais e que o "isolamento" é a sua condição virtual. O objecto do estado de natureza de um ponto de vista subjectivo é o de fornecer o quadro conceptual da condição natural do homem "isolado" que implica a robustez subjectiva capaz de assegurar

a sobrevivência física do homem natural no estado de isolamento virtual. O objectivo do terceiro momento é o de provar contra Hobbes, que o estado de guerra não é natural à espécie humana no estado de natureza e que a guerra de cada um contra todos, em lugar de poder fundar a sociedade como pretende Hobbes, pelo contrário, resulta dela. A tese de Rousseau é a de que Hobbes estabeleceu uma falsa noção do estado de guerra e que não há guerra entre os homens, não há senão entre os Estados. Com estes três pontos de vista, Rousseau esgota todas as virtualidades de análise do estado de natureza, e fundamenta filosoficamente a sua conceptualização do estado de natureza criticando simultaneamente todas as posições filosóficas fundamentais sustentadas pelos maiores filósofos modernos acerca do conceito de estado de natureza.

O objectivo da segunda parte dividida em dois capítulos é o aprofundamento sistemático da definição do "homem enquanto ser Metafísico e Moral" que constitui um dos pontos nodais do *Discurso*. Este aprofundamento implica a determinação da "perfectibilidade" como a característica essencial da espécie humana e a compreensão do estatuto *sui generis* da liberdade como a diferença específica do homem (Capítulo I). A originalidade de Rousseau consiste em ter estabelecido a liberdade como um princípio completamente distinto do entendimento e que não é o termo de uma genealogia como aquela que os filósofos do tempo proclamam ter traçado ao nível do entendimento humano.

A ideia que estará no centro do desenvolvimento do homem enquanto ser metafísico, após definição da liberdade como a diferença específica do homem, é a do entendimento ou

razão (Capítulo II). Depois de ter acordado à Metafísica empirista do seu tempo, que o entendimento não pode servir, ao contrário da liberdade, de diferença específica do homem, Rousseau vai mostrar que o entendimento é um critério decisivo para distinguir o homem do animal. O estabelecimento desta tese implica a elucidação dos princípios metafísicos do *Emile* e do *Discurso*.

III — O trabalho efectuado pretende delinear a unidade das obras filosóficas fundamentais de Rousseau sobre o conceito de estado de natureza. A este respeito, cabe dizer que não abarca a totalidade do pensamento filosófico e político de Rousseau, pois não foi possível efectuar uma análise da Segunda Parte do *Discurso* e do *Contrato Social*. Embora este aprofundamento suplementar não tenha sido realizado, importa ter em conta que a Primeira Parte do *Discurso* lança as bases da edificação do sistema filosófico e político de Rousseau. Com efeito, a Primeira Parte do *Discurso* versa sobre o conceito de estado de natureza que é a pedra angular do sistema filosófico e político sobre o qual se edificará o objecto do *Contrato Social*.

A Segunda Parte do *Discurso* abarca o objecto do *Contrato Social*. Em contrapartida, a elaboração do sistema filosófico de Rousseau implica o estabelecimento do alicerce do edifício que é precisamente o objecto da Primeira Parte do *Discurso* — o conceito de estado de natureza. Neste sentido, o conceito de estado de natureza e o *direito político* que é o objecto do *Contrato Social*, constituem domínios gerais diferentes, mas complementares. O próprio título do *Discurso* indica que versa sobre a "origem" e os "fundamentos" da

desigualdade entre os homens — e a *origem* e os *fundamentos* são os termos que nomeiam o alicerce prévio da sociedade humana — o conceito de estado de natureza —, quer dizer, simultaneamente o solo originário do sistema filosófico e político de Rousseau. As obras subsequentes e, em particular, o *Contrato Social*, dão-no por adquirido a título precisamente de "fundamento". Neste sentido, a elaboração dos prolegómenos do sistema filosófico e político de Rousseau, exige a edificação do conceito de estado de natureza, enquanto a Segunda Parte do *Discurso* se articula com *Contrato Social*. Assim, procedeu-se à elaboração da primeira parte do sistema filosófico e político de Rousseau, embora deva ser salientado que não há lugar para contrapor o *Discurso* ao *Contrato Social*, como tem sido feito pela generalidade dos intérpretes do pensamento de Rousseau.

Com efeito, tem sido afirmado comumente que as duas obras divergem uma da outra, porque o *Discurso* é uma obra acerca da história humana, enquanto o *Contrato Social* concerne o direito. Ora, esta interpretação parte de um desconhecimento completo da originalidade do *Discurso* que não é uma obra de história no sentido próprio do termo, mas um ensaio de filosofia da história, aonde os factos históricos não têm lugar. Quando se tiver compreendido este ponto, evita-se um dos maiores equívocos que grassam acerca da coerência do pensamento político de Rousseau e o argumento que parece decisivo a uma visão superficial do problema é, na realidade, puramente artificial.

Georges Beaulavon na sua "Introdução" ao *Contrato Social*, uma das edições mais prestigiadas da obra, no capítulo

intitulado "O sistema do *Contrato Social*", reflecte a opinião comum entre a generalidade dos intérpretes de Rousseau quando afirma: "De onde resulta que tantas críticas tenham censurado Rousseau de ter fundado o seu sistema sobre um "erro de facto", sobre uma "quimera" não tendo jamais existido? Em grande parte, porque se quis ver no *Contrato Social* uma sequência do *Discurso sobre a desigualdade* e de que se desconheceu a diferença profunda dos problemas colocados nas duas obras e, por consequência, a diferença das suas soluções. Trata-se no *Discurso*, como o título indica, de uma questão de *origem*, logo, de uma questão de facto; portanto, a forma da obra é histórica. Mas, no *Contrato*, trata-se de todo um outro objecto e Rousseau declara nele precisamente "ignorar" como se fez esta evolução que retraiu no *Discurso*: não é sobre acontecimentos, reais ou hipotéticos, em que conta apoiar-se" (*Du Contrat Social*, publicado com uma introdução e notas explicativas por Georges Beaulavon, Paris, Armand Colin, 1938, p. 15).

Este posicionamento da maior parte senão mesmo da quase totalidade dos intérpretes de Rousseau parte de um desconhecimento da originalidade do *Discurso*, por um lado, e, por outro, do carácter sistemático do pensamento de Rousseau, pelo qual se pretende opor artificialmente o *Discurso* ao *Contrato Social*. Quando no primeiro capítulo do *Contrato Social*, Rousseau declara que "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. [...] Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question", nesta expressão "ignoro" não visa afirmar que ignora o sistema edificado no *Discurso*.

Em primeiro lugar, Rousseau não ignora o conceito de estado de natureza tal como é estabelecido na Primeira Parte do *Discurso*. A colocação do problema da legitimação da ordem social no *Contrato Social* faz-se mediante a recusa das teorias contratualistas tradicionais. Elas são rejeitadas pela sua concepção do acto constitutivo da associação política: o seu erro diz respeito tanto aos termos do contrato quanto às partes contratantes. É a falsa noção do estado de natureza que se acha na base destas teorias que é responsável por este erro. Colocado nestes termos o problema do direito equivale, como vemos, a retomar a perspectiva do *Discurso sobre a Desigualdade*. Radicalizando a sua análise e concebendo o estado de natureza como o outro absoluto do estado civil, "grau zero" da sociabilidade, Rousseau abre uma nova perspectiva. A própria colocação do problema da legitimidade da ordem social envolve uma primeira definição do social ou a sua determinação diferencial, por oposição à natureza. O estado de natureza tem a função heurística de não permitir que sobre ele se elevem as "falsas noções do corpo social" e é a este título que é o "fundamento" da sociedade legítima do *Contrato Social*.

Em segundo lugar, Rousseau não "ignora" as etapas da história hipotética e conjectural da espécie humana enumeradas na Segunda Parte do *Discurso*, porque precisamente a formulação do pacto social pressupõe os homens chegados ao "estado de guerra" (O. C., t. III, p. 176). Na Segunda Parte do *Discurso*, quando analisa as diversas etapas da história hipotética e conjectural da humanidade, Rousseau enuncia esta fórmula decisiva: "En continuant d'examiner

ainsi les faits par le Droit [...]” (O. C., t. III, p. 182). O que Rousseau declara “ignorar” no *Contrato Social* é pura e simplesmente a última etapa da “história hipotética dos governos” que culmina no “despotismo” contemporâneo e reduz o direito ao facto, isto é, transforma a sociedade legítima ou de direito num poder arbitrário baseado na força. Ora, como afirma Rousseau no *Contrato Social*, “convenhamos que a força não faz o direito e que apenas se é obrigado a obedecer aos poderes legítimos” (O.C., t. III, p. 355).

A história no *Discurso* não é assumida como história no sentido vulgar do termo, mas transformada em conteúdo racional, quer dizer, em filosofia da história. E não se trata somente de filosofia da história — isto é, história hipotética e conjectural da humanidade —, mas de uma história que transformada em conteúdo racional é ao mesmo tempo, e pela mesma via de necessidade, uma filosofia da história que é passada ao crivo pelos princípios do direito político.

Se a articulação do *Discurso* com o *Contrato Social* não pode ser levada até às últimas consequências no presente estudo, não foi porque tivesse sido descortinada alguma contradição entre estas duas obras, mas porque se tratam de duas obras complementares, cada uma com o seu objecto próprio — na Primeira Parte do *Discurso* procede-se à edificação do conceito de estado de natureza, enquanto a Segunda Parte versa sobre a história hipotética e conjectural da espécie humana. A articulação sistemática do *Discurso* e do *Contrato Social* deve ser efectuada a partir da Segunda Parte e não da Primeira Parte do *Discurso* que concerne o estado de natureza. Enfim, como o objecto do presente estudo não versa

directamente sobre a Segunda Parte do *Discurso*, não foi possível fazer uma confrontação total e sistemática do *Discurso* com o *Contrato Social*. Tornar-se-ia necessário para isso uma análise complementar ainda mais ampla do que aquela que constituiu o objecto do presente estudo, o que não cabe dentro dos limites do trabalho actualmente realizado.

PRIMEIRA PARTE

O ESTADO DE NATUREZA

Considerando o conceito de Estado de Natureza do ponto de vista objectivo como a determinação da possibilidade de aplicação do princípio da sociabilidade natural do homem ao Estado de Natureza, a doutrina de Locke pode ser requerida para dirimir a tese da sociabilidade natural do homem e o estabelecimento da tese central do *Discurso* de que o homem se encontra só ou virtualmente *isolado* no Estado de Natureza.

Rousseau cita uma extensa passagem do *Two Treatises of Civil Government* na nota XII do *Discurso* em que Locke considera que nas espécies carnívoras, como é o caso do homem, a família é a "primeira sociedade" natural por razões biológicas e morais: "a principal senão a única razão pela qual o macho e a fêmea no género humano estão ligadas por uma muito mais longa sociedade do que as outras criaturas, é a de que a fêmea é capaz de conceber e, *de facto*, está ordinariamente de novo grávida e faz uma nova criança, muito antes que a precedente esteja fora de estado de dispensar a ajuda dos seus parentes e possa por si mesma prover às suas necessidades, pelo que o pai sendo *obrigado* a tomar conta daqueles que engendrou e de tomar este cuidado durante muito tempo, está também na *obrigação* de continuar a viver na sociedade conjugal com a mesma mulher de quem os teve"(1).

Rousseau considera na formulação da sua resposta à passagem do *Two Treatises of Civil Government* que quando Locke declara que o homem está "*obrigado* a tomar conta daqueles que engendrou" e, portanto, "também na *obrigação* de

continuar a viver na sociedade conjugal com a mesma mulher de quem os teve", emprega o "género de prova" que alega "provas morais" como justificação do destino puramente físico da espécie humana, quando se deve previamente determinar se há evidência da possibilidade de existência de princípios morais no Estado de Natureza porque, caso contrário, comete-se o paralogismo de fundar a sociabilidade sobre a moralidade: "Observarei primeiro, escreve Rousseau na primeira alínea da sua resposta a Locke, que as provas morais não têm uma grande força em matéria de Física e que servem mais para dar razão dos factos existentes do que a constatar a existência real destes factos" (2).

Assim, Rousseau reporta que Locke comete o *erro de método* comum a todos os filósofos e jusnaturalistas que consiste em transpor a ideia da Sociedade Civil para o Estado de Natureza: "Ora tal é o género de prova que Locke emprega na passagem que acabo de reportar, pois ainda que possa ser vantajoso, afirma Rousseau, à espécie humana que a união do homem e da mulher seja permanente, não se segue que isso tenha sido assim estabelecido pela Natureza, de outro modo era necessário dizer que teria também instituído a Sociedade Civil, as Artes, o Comércio e tudo o que se pretende ser útil aos homens" (3).

Se considerarmos as implicações biológicas do argumento de Locke, o seu raciocínio forma uma equação silogística: todos os carnívoros vivem em família. O homem é carnívoro. Portanto, o homem vive em família. Rousseau contesta a premissa menor e afirma: "De modo que, para tirar a conclusão de Locke, seria necessário voltar ao contrário todo o

seu raciocínio"(4), o que equivaleria a modificar a premissa maior e a estabelecer que "todos os herbívoros vivem em família". Esta premissa maior é meramente colocada a título de hipótese que não é válida para a espécie humana, mas hipoteticamente para as outras espécies herbívoras, em que a fêmea "é forçada a negligenciar as suas crias" enquanto está ocupada em prover a sua alimentação, mas não é o caso da fêmea humana que devido à sua configuração anatômica pode transportar sempre as suas crias em número reduzido consigo.

Locke considera que "em relação aos animais de presa, a sociedade dura mais tempo, porque a mãe não podendo bem prover à sua subsistência própria e alimentar ao mesmo tempo as suas crias unicamente pela sua presa, que é uma via de se alimentar mais laboriosa e mais perigosa do que aquela de se alimentar de erva, a assistência do macho é totalmente necessária para a manutenção da sua família comum" enquanto, pelo contrário, nas espécies herbívoras "a sociedade entre o macho e a fêmea não dura mais do que a simples copulação" porque a mãe pode prover sózinha à alimentação das suas crias e "o macho contenta-se em engendrar e não se cuida mais depois disso da fêmea nem dos pequenos, para a subsistência dos quais não pode em nada contribuir"(5), pelo que a família não é biologicamente constrangente em relação a esta última espécie.

Ora, segundo Rousseau, "parece ao contrário que se o socorro do macho fosse necessário à fêmea para conservar as suas crias, seria sobretudo nas espécies herbívoras, porque é necessário muito tempo à mãe para se alimentar e durante todo este intervalo é forçada a negligenciar as suas crias,

enquanto que a presa das espécies carnívoras é devorada num instante e tem, sem sofrer fome, mais tempo para aleitar os seus pequenos" (6).

Quando a fêmea humana tiver muitas crianças, então a assistência do macho ser-lhe-á necessária mas, neste sentido, Rousseau volta todo o peso da sua argumentação contra a tese de Locke de que "a fêmea é capaz de conceber e, *de facto*, está ordinariamente de novo grávida e faz uma nova criança, muito antes que a precedente esteja fora de estado de se dispensar da ajuda dos seus parentes", porque nesta eventualidade "Locke supõe, evidentemente, o que está em questão", a saber, "a coabitação contínua do marido e da mulher" característica do estado civil, mas não do estado de natureza em que é "bem difícil de crer que o encontro fortuito ou a simples impulsão do temperamento produza efeitos tão frequentes no puro estado de natureza do que naquele da sociedade conjugal" (7).

Mais profundamente, "Locke prova quando muito que poderia bem haver no homem um motivo de permanecer ligado à mulher quando tivesse um filho, mas não prova de modo nenhum que devesse estar ligado antes do parto e durante os nove meses da gravidez", pois "não se trata de saber porque é que o homem permanecerá ligado à mulher depois do parto, mas porque é que o homem permanecerá ligado a ela depois da concepção", porque "esta espécie de memória pela qual um indivíduo dá preferência a outro indivíduo para o acto da geração exige maior progresso no entendimento humano do que se pode supor no estado de animalidade de que aqui se trata" (8).

Se nas espécies herbívoras, a assistência do macho parece ser mais necessária do que nas carnívoras, este princípio não se aplica à espécie humana, porque o tempo requerido na sua alimentação é compensado pelo número restrito das crias humanas no estado de natureza; esta compensação no animal bípede humano "organizado de forma mais vantajosa de todos"⁽⁹⁾ do ponto de vista anatômico, é reforçada pela facilidade de trazer para todo o lado a sua criança consigo. Ora, se o homem fosse naturalmente carnívoro, a sua estrutura anatômica seria diferente, e o número acrescido de crias tornaria impossível à mãe tomar conta sózinha da sua criatura.

Rousseau considera quando da descrição do "homem físico" que como a espécie humana não tem "talvez nenhum instinto próprio" é naturalmente omnívora⁽¹⁰⁾. O *Discurso* estabelece contra Locke a ausência no estado de natureza de toda a relação conjugal e conclui pela inexistência de um fundamento biológico necessário da existência da família como a primeira forma de sociedade natural.

Rousseau concebe o homem no Estado de Natureza determinado pela necessidade física (*besoin*) e distinguindo o aspecto moral do aspecto físico no sentimento do amor, considera o homem natural limitado exclusivamente ao aspecto físico do amor, isto é, ao "desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro"⁽¹¹⁾, enquanto o sentimento moral do amor estando fundado sobre "certas noções de mérito ou de beleza que o homem natural não está totalmente em estado de ter e, sobre comparações que não está em estado de fazer, deve ser para ele quase nulo"⁽¹²⁾.

Assim, no estado de natureza somente funciona a necessidade física (*besoin*), como declara na passagem da Primeira Parte do *Discurso*, no fim da qual é apelada a longa nota dirigida contra Locke: "Seria cometer a falta daqueles que raciocinando sobre o Estado de Natureza transportam para ele as ideias tomadas em Sociedade, vendo sempre a família reunida numa mesma habitação e os seus membros conservando entre si uma união tão íntima e tão permanente como entre nós, em que tantos interesses comuns os reúnem; enquanto neste estado primitivo, não tendo nem casas nem cabanas, nem propriedade de qualquer espécie, cada um alojava-se ao acaso e, frequentemente, por uma só noite; os machos e as fêmeas uniam-se fortuitamente segundo o encontro, a ocasião e o desejo, sem que a palavra fosse um intérprete muito necessário das coisas que tinham para se dizer: abandonavam-se com a mesma facilidade"⁽¹³⁾.

Se a sexualidade é uma das necessidades elementares do homem natural, como tal é uma necessidade puramente física e, portanto, incapaz de fundar uma sociedade familiar permanente. Assim, todos os elementos essenciais que se enxertarão na sexualidade são estruturas sociais e, conseqüentemente, como o instinto paternal não existe, também não pode existir originariamente o instinto maternal, quer dizer, em espécie que "a mãe aleitava primeiro os seus filhos para sua própria necessidade" e, mesmo se "depois o hábito tornando-lhos mais queridos, passou a alimentá-los para a sua própria necessidade", trata-se de uma afeição puramente natural, fruto do hábito, que não ultrapassa no seu princípio o nível do instinto e a partir do momento em que

tenha força suficiente, a criança liberta-se sem voltar sequer a reconhecer a sua mãe, pois "como não havia quase outro meio de se reencontrarem senão o de não se perderem de vista, estariam bem cedo a ponto de não se reconhecerem mesmo uns aos outros" (14).

Rousseau extrairia a mesma conclusão fundamental resultante da crítica da doutrina de Locke considerando que o momento último e decisivo que determina a impossibilidade da sociabilidade como princípio originário é o da ausência da linguagem enquanto atributo natural do homem. Ora, a linguagem e a sociabilidade estão de tal modo ligadas — conformemente à tradição clássica e mesmo à doutrina de Hobbes — que o estabelecimento de que a linguagem não é um dom originário do homem, implica de imediato e necessariamente a colocação em questão da tese da sociabilidade natural do homem.

Rousseau demonstra que no estado de natureza a voz do homem é puramente o "grito da natureza" que "era arrancado por uma espécie de instinto em ocasiões de necessidade" (15), quer dizer, algo absolutamente incapaz de fundar a comunicação entre os homens e que, na realidade, corresponde a um silêncio universal. Em relação à tradição moderna do direito natural, Rousseau reencontra Hobbes na negação da tese da sociabilidade natural do homem e dá o passo suplementar decisivo de negar que a linguagem é um dom natural do homem, ou seja, depois de Aristóteles, o que constitui a forma racional e social do homem.

Rousseau ataca os pressupostos do seu tempo arruinando o fundamento sobre o qual os teóricos do direito

natural pretendem erigir a sociedade. Solitário, o homem natural resume em si toda a humanidade, não porque a razão o torna semelhante a todos, mas porque "ele é a unidade numérica, o inteiro absoluto, que não tem relação senão a si mesmo ou ao seu semelhante"⁽¹⁶⁾. Mas o seu semelhante, é ainda a humanidade inteira e, como tal, um universal abstracto: a categoria do indivíduo, não pode aplicá-lo a ele mesmo nem ao outro, pois está ao nível que precede o nascimento da consciência de si, descrita por Hegel. Esta consciência não poderá aparecer senão muito mais tarde, a partir de uma comparação com os seus semelhantes, que o homem no seu estado primitivo não está em condições de fazer.

O objectivo que a natureza confia ao "cuidado" do homem natural é o da sua conservação, porque tal é a condição da constituição "física" do homem e o procedimento formal pelo qual a natureza realiza este desígnio é o *isolamento* do homem natural ou a sua independência em sentido físico.

Rousseau começa a edificação do conceito de Estado de Natureza na Primeira Parte do *Discurso* pela reflexão sobre a condição subjectiva do homem natural. O exame crítico da doutrina de Locke que se tomou como ponto de referência na análise objectiva do Estado de Natureza e, em geral, de todas as que podem ser reduzidas aos mesmos pressupostos, pois a família é considerada pela tradição jusnaturalista como a forma principal de sociabilidade anterior ao Estado Civil, colocando em questão o princípio da sociabilidade natural do homem, leva necessariamente à conclusão de que a condição natural do homem é o isolamento natural e o objecto do Estado

de Natureza do ponto de vista subjectivo é o da justificação da possibilidade intrínseca desta tese central do *Discurso*.

Tal como anteriormente se tomou o pensamento de Locke como ponto de referência da análise do Estado de Natureza do ponto de vista objectivo, pode escolher-se agora Pufendorf como interlocutor privilegiado para a formulação do conceito do ponto de vista subjectivo: "Para se formar uma justa ideia do *Estado de Natureza considerado pura e simplesmente em si mesmo*, figuremos um homem caído, se ousou dizer, das nuvens, e inteiramente abandonado a si próprio, que tendo as qualidades do seu espírito e do seu corpo tão limitadas quanto as vemos hoje quando não foram cultivadas, não seja nem socorrido pelos seus semelhantes nem favorecido de um cuidado extraordinário da Divindade. Não se pode conceber senão como muito triste e muito infeliz a condição de um tal homem, quer se o suponha na infância, ou em idade de homem feito. (...) Se o suposermos homem feito, é preciso necessariamente representá-lo todo nu; incapaz de outra linguagem senão aquela que consiste em sons inarticulados; sem educação e sem nenhuma cultura dos seus talentos naturais; aterrorizado pela menor coisa e espantado à vista mesma do sol" (17).

Pufendorf representa o homem no Estado de Natureza segundo o modelo do homem na Sociedade Civil mediante um procedimento de abstracção que consiste na negação ou privação analítica de características adventícias que constituem o homem civil, totalmente residual no seu princípio. Este procedimento de abstracção é o índice originário de um erro de método convertendo-se num princípio parcial de formalização

limitando necessariamente a possibilidade de universalização do seu campo de aplicação. Em outra passagem fundamental da sua obra para a caracterização do Estado de Natureza, Pufendorf estabelece também formalmente este procedimento analítico de abstracção: "O que denominamos aqui *Estado de Natureza*, não é a condição mais perfeita e a mais conveniente ao Género humano, mas aquela em que se concebe que cada um se encontra pelo nascimento fazendo abstracção de todas as invenções e de todos os estabelecimentos ou puramente humanos, ou inspirados ao homem pela Divindade; e sob os quais compreendemos não somente as diversas espécies de Artes com todas as comodidades da Vida em geral, mas ainda as Sociedades Civis, cuja formação é a principal fonte da bela ordem que se vê entre os homens" (18).

Trata-se de um método ilegítimo conceber o homem no Estado de Natureza mediante a negação puramente adventícia dos predicados que pertencem ao homem civil. O homem natural acaba sempre por ser concebido à imagem do homem civil: segundo este *método privativo ou analítico* (19), negam-se-lhe determinados requisitos do homem civil, mas o uso da razão é postulado como sendo indissociável do Estado de Natureza, e é atribuído ao homem natural a capacidade de discernir as leis eternas da razão, designadas em geral por *lei natural*. De igual modo, se é feita abstracção das "diversas espécies de Artes, com todas as comodidades da Vida em geral, e ainda as Sociedades Civis", o princípio da sociabilidade e a existência das diversas formas de sociedade — exceptuando somente a Sociedade Civil — são concebidas como fazendo parte integrante do Estado de Natureza.

Se Pufendorf afirma que o Estado de Natureza não é a "condição mais perfeita e a mais conveniente ao Género humano", é porque é no Estado Civil que se podem desenvolver todas as virtualidades já contidas no Estado de Natureza. Neste sentido, convém descortinar, apesar da ambiguidade das citações de Pufendorf, o verdadeiro significado do conceito de Estado de Natureza para os autores jusnaturalistas, de que é, com Locke, o maior representante moderno: o Estado de Natureza é *paradigmático* em relação ao Estado Civil, mas Pufendorf é obrigado também a colocar a tónica nos *inconvenientes* desse estado, para ressaltar a necessidade de sair dele e a instituição da Sociedade Civil.

Não é tanto a *incoerência* desta formulação conceptual que é posta em causa por Rousseau mas, mais profundamente, o *erro de método* que está na sua origem e que desvirtua a investigação sobre a condição originária do homem, e que tem como reflexo imediato o carácter *orientado* da pesquisa: no fundo, o Estado de Natureza é concebido como um Estado Civil imperfeitamente realizado, e este torna-se necessário para dar uma autoridade e sanção efectivas às *leis naturais* — as quais permanecem anteriores e superiores às leis civis, enquanto critério e padrão de avaliação da conformidade das leis positivas às máximas universais da recta razão —, o que só pode ser plenamente efectuado na Sociedade Civil mediante um poder político institucionalizado. De onde resulta a posição ambígua e alternativa que os autores jusnaturalistas adoptam em relação ao Estado de Natureza, consoante querem acentuar o aspecto paradigmático ou a inconveniência desse estado.

Para os autores jusnaturalistas, o homem no Estado de Natureza tem já hipoteticamente a capacidade de discernir as *leis naturais* e é pressuposta a sua prática em relação ao seu semelhante, mas obrigados a aceitar a evidência de que não existem *garantias* de que sejam *de facto* cumpridas no Estado de Natureza — evitando simultaneamente a tese hobbesiana de que o Estado de Natureza é um estado de guerra e defendendo que, pelo contrário, é um estado de paz — vêm-se na contingência de avaliar, em ordem a tornar evidente a necessidade da instituição da sociedade civil, o Estado de Natureza como uma *privação dolorosa* — o que os leva a qualificar a condição do homem nesse estado como "muito triste e muito infeliz" — de predicados que são propriamente aquisições sociais ("as invenções e os estabelecimentos ou puramente humanos, ou inspirados ao homem pela Divindade; e sob os quais compreendemos as diversas espécies de Artes, com todas as comodidades da Vida em geral"). Logo, são constrangidos por um *erro de método*, a qualificar a condição do homem no Estado de Natureza em função de requisitos que só podem surgir e de que apenas pode sentir a sua necessidade *após* a saída do homem do Estado de Natureza e de que é suposto precisamente fazer "abstracção". De onde resulta a crítica análoga da noção de *lei natural* que Rousseau faz à concepção jusnaturalista no Prefácio do *Discurso* (20).

Eliminando este método comum de abstracção, Rousseau caracteriza o homem no Estado de Natureza essencialmente por ser robusto e são: "Quando se pensa na boa constituição dos selvagens, quando se sabe que não conhecem quase outras doenças além das feridas e da velhice, somos levados a crer que

se faria facilmente a história das doenças seguindo a história das sociedades civis"(21). Assim, pode dizer-se que a doença e o correlativo nascimento da medicina é o acto de assinatura secreto que arranca o homem à Natureza. Hegel não dirá outra coisa: "Mit der Krankheit überschreitet das Tier die Grenze seiner Natur; aber die Krankheit des Tiers ist das Werden des Geistes". — "Com a doença, o animal transgride a fronteira da sua natureza, mas a doença do animal é o devir do espírito"(22).

Rousseau não pretende, naturalmente, contestar o valor da medicina. A oposição entre a saúde robusta e o desenvolvimento da arte medical, Rousseau pode tê-la encontrado em Platão(23) que cita explicitamente no *Discurso*, também em Séneca(24) e em Montaigne(25), ou ainda assistido pela grande autoridade das ciências naturais do seu tempo que é Buffon(26), na medida em que atribui analogicamente ao homem natural o que Buffon tinha atribuído ao animal em oposição ao homem enquanto tal. Mas Rousseau transforma o que era uma antítese moralizante numa constatação científica. A medicina responde sempre a um género determinado de vida social e a maior parte, senão a quase totalidade dos males a que pretende dar solução, são de origem social e "teríamos quase todos evitado, conservando a maneira simples, uniforme e solitária que nos foi prescrita pela Natureza"(27).

Mas se, enfim, a medicina é necessária ao homem civil, é completamente inútil ao homem natural: as suas feridas podem muito bem ser cicatrizadas sem outro cirurgião senão o tempo, e se o homem natural abandonado a si próprio não tem a esperar ~~o~~^{que} quer que seja senão da Natureza que, certamente,

nada tem de idílico — "a Natureza usa com eles como a Lei de Esparta com as crianças dos cidadãos, torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e faz perecer todos os outros"(28) —, pelo menos não tem a temer senão o seu mal e, a este respeito, a espécie humana não se encontra em pior condição do que todas as outras espécies do mundo animal. É já a natureza de Darwin, ainda que transfigurada pela comparação com Esparta, enquanto legisladora que instaura uma igualdade severa entre os homens como instrumento de selecção natural(29).

Não se trata de todo de fazer uma apologia da condição do "homem selvagem" — que deve ser designado, segundo uma terminologia filosófica mais rigorosa, de homem natural, porque o primeiro pode fazer pensar numa condição histórica, enquanto o Estado de Natureza é propriamente um estado extra-histórico(30) —, como a maior parte dos intérpretes concluíram precipitadamente seguindo a interpretação tradicional que deve ser tida em descrédito, mas essencialmente de constatar que o homem no Estado de Natureza se encontra numa situação diferente do quadro sombrio traçado por Pufendorf e os jusnaturalistas em geral e, se é verdade, como parece que somos constrangidos a aceitar, que a sociedade é fonte de mais males do que aqueles a que a medicina pode dar solução, é necessário postular que, pelo contrário, *sob o aspecto da saúde*, a condição física do homem é mais vacilante no estado social do que no estado natural.

Definitivamente, a tese avançada por Rousseau enquanto *juízo de facto*, mesmo se hipoteticamente estabelecida, pretende ser filosófica e cientificamente

incontestável. Com efeito, um hipotético estado de natureza funcionaria como um instrumento de selecção dos mais aptos do ponto de vista físico — a espécie humana multiplicar-se-ia provavelmente em menor grau comparativamente ao estado social, embora não seja líquido que seja assim, pois também é possível detectar nas sociedades uma tendência regressiva —, mas seria certamente mais robusta fisicamente. Contudo, Rousseau está longe de admitir que o estado de natureza seja superior, em valor absoluto ou mesmo relativo, neste ou em qualquer outro aspecto considerado ao estado de sociedade, tanto mais que este possibilita a existência daqueles que menos aptos fisicamente, têm qualidades espirituais de nível superior, a ponto de se poder dizer que no estado social a tese anteriormente avançada, como *juízo de valor*, deve ser invertida. É-se involuntariamente obrigado a fazer referência a estes aspectos, em face da multitude de erros que acabrunham a interpretação de um pensamento filosófico tão multifacetado embora, em virtude disso, por vezes aparentemente paradoxal.

Rousseau representa sob o plano *físico* a *robustez* do homem no Estado de Natureza. A igualdade instituída pela natureza assegura o vigor do corpo necessário à conservação individual de si mesmo. O vigor ou a robustez do corpo é o signo do isolamento do homem natural e o sintoma da saúde do homem natural. A nudez como a ausência de habitação⁽³¹⁾ evidencia a adequação do homem ao seu meio físico e não indica uma falta ou privação. Rousseau transpondo a história natural de Buffon em antropologia, coloca em relevo esta adaptação e robustez físicas por intermédio de uma analogia plástica, segundo a qual os animais fora do seu estado

doméstico, têm uma estatura maior, um porte mais robusto, maior vigor, mais força e mais coragem, ensinamento exactamente contrário ao de Aristóteles⁽³²⁾. Rousseau conclui reforçando a sua analogia com um argumento *a fortiori*: "Acrescentemos que entre as condições selvagem e doméstica, a diferença de homem a homem deve ser maior ainda do que a de animal a animal, porque o animal e o homem, tendo sido igualmente tratados pela Natureza, todas as comodidades que o homem se dá a mais que aos animais que domestica, são outras tantas causas particulares que o fazem degenerar mais sensivelmente" (33).

O objectivo próximo do argumento de Rousseau é o de contradizer toda uma longa tradição filosófica que se encontra reflectida, entre outras, na obra *O Direito da Natureza e das Gentes*, em que Pufendorf supostamente baseado na autoridade do *Génesis* e na *História Natural* de Plínio, concebe o homem no Estado de Natureza como um "*miserável* animal"⁽³⁴⁾ e considera que a palavra sagrada: "Não é bom que o homem esteja só" (*Génesis*, 2, 18), se aplica à saída do homem do Estado de Natureza. Pufendorf justifica também a constituição da Sociedade Civil invocando a *fraqueza* do homem no Estado de Natureza: "a *fraqueza* dos homens exigia também que não vivessem sem qualquer Lei"⁽³⁵⁾.

A referência crítica, mesmo sem o nomear explicitamente, a meio da Primeira Parte do *Discurso*, é agora perfeitamente límpida e fundamentada: "Sei que nos repetem incessantemente que nada terá sido tão *miserável* como o homem nesse estado; e se é verdade, como creio ter provado, que não terá podido, senão após muitos séculos, ter o desejo e a

ocasião de sair desse estado, isso seria um processo a fazer à Natureza, e não àquele que teria assim constituído; mas se entendo bem este termo *miserável* (sublinhado por Rousseau), é uma palavra que não tem nenhum sentido, ou que não significa senão uma *privação dolorosa* e o sofrimento do corpo ou da alma: ora, bem quererá que me explicassem qual pode ser o género de miséria de um ser livre, cujo coração está em paz (trata-se de uma referência à calma das paixões do homem natural) e o corpo em saúde. (...) Nada, pelo contrário, teria sido tão *miserável* como o homem Selvagem, ofuscado pelas luzes (isto é, pela razão), e raciocionando sobre um estado diferente do seu" (36).

Este texto tem como objectivo próximo mostrar que a suposta *fraqueza* e *miséria* postuladas por Pufendorf como sendo a condição física do homem no Estado de Natureza, é uma construção puramente fictícia dos jusnaturalistas que não tem fundamento na realidade conceptual e conjectural, e que se baseia, em última análise, tal como em Locke, numa transposição de um determinado conjunto de ideias tomadas do Estado Civil, em função das quais se avalia retrospectivamente o Estado de Natureza. O procedimento de abstracção através do qual os jusnaturalistas definem o Estado de Natureza é concebido como uma *privação dolorosa* de determinados predicados que o homem não pode possuir senão na sociedade civil, o que os leva a caracterizar o seu estado de "miserável" e a "fraqueza" como sendo o seu hipotético apanágio, pelo que o quadro final acaba por ser considerado como "muito triste e muito infeliz". Trata-se de um erro de método reduplicado num erro de avaliação *de jure*.

A conclusão de Rousseau acerca da *condição física* do homem no Estado de Natureza é exactamente inversa⁽³⁷⁾. É o cuidado da sua conservação e o isolamento em que não pode contar senão consigo mesmo, que obrigam o homem natural ao *exercício* que faz do seu corpo um instrumento universal e suficiente⁽³⁸⁾, e lhe dão "a vantagem de ter sem cessar todas as suas forças à sua disposição, de estar sempre pronto para qualquer evento e de andar, por assim dizer, sempre todo inteiro consigo mesmo (de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi)"⁽³⁹⁾.

Pufendorf concebe o homem natural sujeito "a tremer ao menor ruído, ao primeiro aspecto de um outro animal"⁽⁴⁰⁾. Rousseau referindo explicitamente esta ideia cotando também Montesquieu⁽⁴¹⁾, vaticina que o homem natural não se encontra numa situação substancialmente diferente do animal: "Só, ocioso, e sempre vizinho do perigo, o homem selvagem deve gostar de dormir e ter o sono leve como os animais"⁽⁴²⁾. O estado natural do homem é o sono ligeiro e não a vigília febril, como crê Pufendorf, ideia cuja fonte Rousseau pode ter encontrado, embora por ele interpretada originalmente, no *Discours sur la nature des animaux* (1753) de Buffon⁽⁴³⁾. Não só nenhuma angústia o atormenta, como dispõe de uma vasta praia temporal pontual: "A sua alma, que nada agita, entrega-se somente ao sentimento da sua existência actual, sem nenhuma ideia do futuro, por muito próximo que possa estar"⁽⁴⁴⁾. A análise de Rousseau mostra o homem natural limitado às suas necessidades físicas, só, fruindo a sua existência na imediatez do instante presente, numa palavra, não apresentando sinais de uma existência miserável e infeliz.

Enquanto consciência puramente virtual, é uma consciência que não se espanta nem se afecta, e tal é o signo da sua robustez.

A saúde e a robustez que confere a Natureza, exclui a meditação. Se a Natureza "nos destinou ser sãos, declara Rousseau, ousou quase afirmar que o estado de reflexão é um estado contra-natura e que o homem que medita é um animal depravado"(45).

Esta frase aparentemente provocante, que suscitou numerosos comentários, tem sido frequentemente interpretada como uma profissão de fé anti-racionalista. Este erro de interpretação pode ser evitado se não se isolar a frase do seu contexto específico. Rousseau traça o *quadro físico* do homem natural e pretende provar que se encontra apto à sobrevivência na ausência de aquisições do estado social. Uma frase anteriormente citada, ilumina esta passagem: "Nada, pelo contrário, teria sido tão miserável como o homem selvagem, ofuscado pelas luzes (isto é, pela razão), e raciocinando sobre um estado diferente do seu". Como corolário desta frase, pode citar-se outra que elimina qualquer equívoco remanescente quanto à interpretação da passagem em questão: o homem natural "tinha unicamente no instinto tudo o que precisava para viver no estado de Natureza, não possui numa razão cultivada senão o que lhe é necessário para viver em sociedade"(46).

A reflexão é um estado contra-natura porque "o homem selvagem entregue pela natureza ao instinto somente, começará por funções puramente animais"(47). Neste aparente "paradoxo", Rousseau afirma a impossibilidade do homem na

sua condição animal ser infiel à sua natureza que exclui a meditação e, simultaneamente, que não há ou não pode haver *depravação* senão no homem que, chamado a viver em sociedade, possui numa "razão cultivada", o instrumento ou a faculdade tanto da sua depravação como da sua superação espiritual. O primeiro termo da frase — "se a natureza nos destinou a ser sãos ousou quase afirmar que o estado de reflexão é um estado contra-natura" — parece ter ficado elucidado, mas quanto ao segundo termo "o homem que medita é um animal depravado", uma explicação suplementar talvez seja necessária. Somente o animal que medita e que para tanto possui a faculdade necessária a fim de que isso seja possível, pode ser depravado, ele é apelado a não sê-lo pela *meditação*, ou pela razão que é o seu fundamento. Não só não é possível discernir nesta passagem uma profissão de fé anti-racionalista como, pelo contrário, se torna necessário inverter o sentido tradicional em que tem sido interpretada, e considerar que se encontra nela expressa uma profissão de fé racionalista.

Neste sentido, a mera consideração do *método* que Rousseau emprega no *Discurso* deve afastar todo e qualquer equívoco: este método é, nas suas próprias palavras, a "meditação" (48). Numa passagem crucial do Prefácio, em que são introduzidos os "dois princípios anteriores à razão" e onde numa fórmula breve é indicado o método do *Discurso*, Rousseau declara peremptoriamente que esse método não é outro senão a "meditação" filosófica sobre a espécie humana, o que obriga a *afastar todos os factos históricos* ("Comecemos pois por afastar todos os factos, porque não tocam de todo a questão" [49]): "Deixando todos os livros científicos que não

ensinam senão a ver os homens tais como se fizeram, e *meditando* sobre as primeiras e as mais simples operações da alma humana, creio aperceber dois princípios anteriores à razão"⁽⁵⁰⁾. Trata-se no *Discurso* de uma história racional ou ideal, isto é, filosófica da espécie humana, que faz abstracção de todos os factos históricos próprios à história entendida no sentido empírico do termo.

A história não é assumida como tal, mas transformada em conteúdo racional. A originalidade do *Discurso*, em que se estabelece as premissas de uma filosofia da história, consiste na tentativa de transformar, através do mais alto nível de abstracção e generalização filosófica, o conteúdo *empírico* estabelecido pelas ciências naturais em conteúdo *racional* e fundá-lo enquanto tal. Este procedimento metódico é patente sobretudo na Primeira Parte do *Discurso*, mas é também aplicado ao nível na Segunda Parte, onde se conceptualizam os vários estádios da evolução política da espécie humana de um ponto de vista hipotético e conjectural, transformando-a em filosofia da história, onde os "factos históricos" não têm lugar. Ora, esta análise conjectural só pode ser efectuada por intermédio da "meditação" filosófica acerca da "origem" e os "fundamentos" da espécie humana, na medida em que implica uma experimentação ideal ou conceptual (*Gedanken-experiment*) que deve substituir a impossível experiência observável. Este experimento do pensamento não é para ser tomado como uma "verdade histórica", mas como um artefacto conceptual construído a partir de raciocínios hipotéticos e conjecturais, isto é, pela "meditação" filosófica acerca dos princípios originários da espécie humana.

A determinação do Estado de Natureza como estado de paz é a terceira e última etapa que se coloca ao nível da ordem da edificação do conceito. A sistematização categorial do conceito de Estado de Natureza é efectuada em três momentos: considerando em primeiro lugar o Estado de Natureza do ponto de vista objectivo, trata-se de determinar se o homem natural se encontra virtualmente isolado ou já implicado em relações sociais de qualquer espécie. O *isolamento* ou a *dispersão* do homem natural é a tese fundamental que é demonstrada como a única possível dentro dos parâmetros em que a questão pode ser colocada e rigorosamente resolvida: se o Estado de Natureza é um estado em que se busca a definição da condição originária do homem, é necessário fazer abstracção não só das aquisições factícias, mas também de todos os atributos adventícios que o homem só pode ter adquirido no termo de um longo percurso, entre os quais se contam a sociabilidade e a razão humanas. Pode contestar-se o princípio alcançado — como também se pode, por exemplo, contestar a evidência do *cogito* cartesiano e o modo como é estabelecido —, mas não se pode pôr em causa o rigor filosófico da demonstração efectuada por Rousseau.

A análise do Estado de Natureza do ponto de vista objectivo, corroborada pela exposição do Estado de Natureza do ponto de vista subjectivo, coloca em questão a tese da *sociabilidade natural* do homem. Este artigo de fé filosófico que remonta pelo menos a Aristóteles, e é partilhado por autores tão diversos como Grotius, Pufendorf, Locke, etc. — para só nomear alguns dos maiores autores modernos —, não encontra adversários no século XVIII, nem mesmo entre os principais

espíritos da *Encyclopédie*, como Diderot ou D'Alembert. Hobbes é o único grande filósofo moderno a pôr em causa, tal como Rousseau, o princípio da *sociabilidade natural* do homem, e é com esse filósofo — o único autor moderno, exceptuando Montesquieu, cuja empresa considerou diferente da sua, que Rousseau considera à medida do seu génio especulativo —, que se vai debater na conceptualização do Estado de Natureza como estado de guerra ou de paz. O debate filosófico pode *hic et nunc* ser individualizado, pois Hobbes — e depois Espinosa que retoma em grande parte os seus argumentos — foi o único filósofo que defendeu, com argumentos suficientemente convincentes, a tese de que o Estado de Natureza é um estado de guerra.

Segundo Rousseau, o homem não é um ser naturalmente sociável, nem naturalmente insociável, mas "feito para o devir"⁽⁵¹⁾: a sociabilidade é a consequência *diferida* de uma *disposição primitiva* que é a *perfectibilidade*, cujos efeitos se desenvolveram muito lentamente mediante a influência de condições excepcionais que solicitaram o desenvolvimento das suas faculdades virtuais mas, em nenhum caso, a sociabilidade pode ser concebida, segundo a tradição aristotélica e jusnaturalista, como uma causa interna e espontânea de desenvolvimento, sem ter necessidade de um mecanismo de desencadeamento. Esta tese, absolutamente crucial para a compreensão do pensamento político de Rousseau, terá pois que ser desenvolvida ulteriormente; basta, por agora, sublinhar que a tese da associabilidade humana defendida por Rousseau está igualmente equidistante de qualquer pretensa *insociabilidade* humana, como é o caso da

teoria hobbesiana da guerra geral de cada um contra todos, mas implicando liminarmente a rejeição da teoria da *sociabilidade natural* do homem.

Quando se tiver compreendido que o objectivo do terceiro momento é o de provar, contra Hobbes, que o estado de guerra não é natural à espécie humana no Estado de Natureza e que a guerra de cada um contra todos, longe de poder fundar a sociedade, como pretende Hobbes, pelo contrário, resulta dela, ter-se-á compreendido a concatenação — a bem dizer, a *identidade* —, de todos os momentos da edificação do conceito de Estado de Natureza. Com efeito, se o Estado de Natureza não é um estado de guerra, mas de paz, é porque afastada a hipótese da sociabilidade natural do homem, tal como em Hobbes, esse estado não supõe relações constantes, o que pressupõe o isolamento virtual do homem no Estado de Natureza, que implica naturalmente a sua robustez subjectiva — *a articulação sistemática dos três momentos da edificação do conceito aparece dotada de uma evidência autónoma*.

Com estes três pontos de vista, Rousseau esgota todas as virtualidades de análise do Estado de Natureza, e fundamenta filosoficamente a sua conceptualização do Estado de Natureza criticando simultaneamente todas as posições filosóficas fundamentais sustentadas pelos maiores filósofos e jusnaturalistas modernos sobre o conceito de Estado de Natureza. De uma forma genial, a crítica destes autores não é separada da edificação do conceito, de modo que se assiste à construção arquitectónica do conceito, arruinando sistematicamente as posições filosóficas que os principais autores modernos tomaram em cada um destes três domínios

particulares que esgotam todas as virtualidades de análise do conceito de Estado de Natureza. Cada etapa corresponde a um momento fundamental na dialéctica de auto-posição do conceito. No termo, nenhuma das etapas pode ser concebida separadamente — como fizemos a título de índice de mostraçãõ externa do conceito de Estado de Natureza —, mas constituem na sua totalidade o conceito no seu acabamento — uma totalidade unificada que implica reciprocamente todos os momentos da edificação categorial do conceito. Com efeito, o Estado de Natureza não é concebível senão como o todo acabado da edificação *simultânea* — e não *sucessiva* — do conceito.

A refutação da teoria de Hobbes assume particular importância devido às implicações políticas da tese de Hobbes⁽⁵²⁾, mas não é dissociada da continuação da edificação do conceito de Estado de Natureza — tudo se passa como se a edificação deste conceito imponha a crítica da tese deste filósofo, pelo que adquire um estatuto impessoal e objectivo. Para compreender plenamente o valor e a originalidade da argumentação de Rousseau contra Hobbes, é-se obrigado a enquadrar o argumento do *Discurso* no âmbito do seu sistema político.

Rousseau ataca os princípios da filosofia política de Hobbes no *Discurso sobre a Desigualdade*, no *Estado de Guerra* e no *Contrato Social*. O estado de guerra pode surgir entre os homens quando se tornaram sociáveis, mas não é "natural à espécie": "O erro de Hobbes, afirma Rousseau, não é o de ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes e tornados sociáveis; mas o de ter suposto este estado natural à

espécie, e de a ter dado como causa dos vícios de que é o efeito" (53).

Há uma diferença fundamental entre a longa *duração* da guerra e o combate de vários homens por um período de tempo limitado: "A guerra, afirma Rousseau, é um estado *permanente* que supõe *relações constantes*, e estas relações têm muito raramente lugar (no Estado de Natureza) de homem a homem, em que tudo está entre os indivíduos num fluxo contínuo que muda incessantemente as relações e os interesses. De modo que uma causa de disputa levanta-se e cessa quase no mesmo instante, que uma querela começa e acaba num dia; e que pode haver aí combates e mortes, mas jamais ou muito raramente longas inimizades e guerras" (54).

O *Contrato Social* retoma o argumento do *Discurso sobre a Desigualdade* e o cerne do argumento é estabelecido em função do *objecto* da guerra. O objecto da guerra consiste na reposição pela força de um dano (*dommage*) causado, mas no *Discurso*, Rousseau inverte o sentido do argumento de Locke segundo o qual a propriedade é o direito natural fundamental anterior ao estabelecimento da sociedade civil, e defende a tese de que no estado de natureza "*não poderá haver injúria (injure), porque não há propriedade*" (55). Se Locke e Pufendorf admitiam que o estado de guerra podia existir no estado de natureza — embora definindo, contra Hobbes, o estado de natureza como estado de paz — era porque consideravam a propriedade como um *direito natural* anterior ao estabelecimento da sociedade civil.

Segundo o *Contrato Social* o direito de propriedade tem o seu fundamento na "ordem social" (56) e, portanto, a guerra

como estado jurídico não pode ter lugar antes do título legítimo de propriedade cuja fundação tem lugar quando do estabelecimento da sociedade civil, pois a ocupação *de facto* de um terreno supõe um certo grau de socialização, mas não é um título válido de propriedade e não faz senão prolongar o estado de guerra. Assim, no estado de natureza não pode haver guerra porque não há propriedade, como afirma numa passagem crucial do *Contrato Social* segundo a linha do argumento já estabelecido no *Discurso sobre a Desigualdade*: "É a relação das coisas e não dos homens que constitui a guerra; e o estado de guerra não podendo nascer das simples relações pessoais, mas somente das *relações reais*, a guerra privada, ou de homem a homem, não pode existir, *nem no estado de natureza onde não há propriedade constante*, nem no estado social, em que tudo está sob a autoridade das leis" (57).

Rousseau não considera necessário justificar no *Contrato Social* a ideia de que não pode haver guerra de homem a homem no estado civil, porque se tratava de um princípio unanimemente reconhecido pelos teóricos do direito natural. Os membros de um Estado não têm mais o direito de ser juízes em causa própria e devem estar submetidos ao governo civil como tinham mostrado Hobbes, Pufendorf e Locke. A grande originalidade de Rousseau consiste sobretudo em ter demonstrado que não podia haver também guerra no estado de natureza, contrariamente à opinião comumente aceite pela generalidade dos teóricos do direito natural.

Ora, segundo os princípios do *Discurso sobre a Desigualdade* e do *Contrato Social*, o estado de guerra tem lugar somente a dois níveis: o primeiro é antes da fundação

legítima da sociedade, quer dizer, antes da instauração do título *de jure* da propriedade, pelo que o princípio originário da guerra ultrapassado o estágio da filosofia da história correspondente ao "mais horrível estado de guerra", deve ser formalmente estabelecido ao nível mais fundamental e determinante das "pessoas públicas" ou dos Estados⁽⁵⁸⁾.

O último termo do segundo estado de natureza como filosofia da história da sociedade humana, coincide com o "mais horrível estado de guerra" em que reina o "direito do mais forte" e obriga à fundação legítima da sociedade civil⁽⁵⁹⁾. Rousseau encontra o fundamento da tese inicial hobbesiana de uma guerra entre os homens, mas transpondo a tese de Hobbes do estado de natureza para o nível mais profundo do estado social e da relação entre os Estados. Esta tese comporta em si mesma uma dimensão e solução totalmente nova do problema e, se tal for necessário, pode encontrar apoio em Montesquieu⁽⁶⁰⁾.

O *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Contrato Social* são concordantes do ponto de vista da fundamentação do problema da guerra, pois não podendo haver guerra entre os particulares nem no Estado de Natureza nem no Estado Civil, a consequência lógica é de que a guerra tem somente lugar entre os Estados, como afirma no *Contrato Social*: "A guerra não é uma relação de homem a homem, mas uma relação de Estado a Estado, na qual os particulares não são inimigos senão acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados, não como membros da pátria, mas como os seus defensores"⁽⁶¹⁾, tese previamente estabelecida no *Discurso sobre a Desigualdade*⁽⁶²⁾. O sentido

universal da tese de Rousseau é liminarmente formulada no *Estado de Guerra*: "Não existe de toda guerra entre os homens, não existe senão entre os Estados" (63).

Seria um erro não ter em conta, em virtude da procura erudita das fontes, a originalidade de Rousseau na fundamentação rigorosa desta tese plena de consequências futuras. O problema da guerra, que é um dos temas principais do século das Luzes, foi colocado por Rousseau numa perspectiva nova. Distanciando-se do ponto de vista tradicional da moral e da religião, adoptado por Montaigne, Pascal, Fénelon, La Bruyère, Jurieu, etc., e colocando o problema da guerra de um ponto de vista puramente social e jurídico, Rousseau afasta toda a argumentação clássica — de carácter utópico, religiosa e moralizante — para a paz que preencheu os séculos XVII e XVIII, estabelecendo o seu primeiro axioma de que a guerra é um escândalo típico da civilização e não existe naturalmente entre os homens, proclamando contra Hobbes que longe de ser a condição primeira que constrangiu os homens a procurar na instituição social um *minimum* de segurança e de liberdade, a guerra é uma consequência inevitável do estado de sociedade, que ela é *par excellence* um fenómeno social. O estabelecimento do célebre segundo axioma de que não há guerra entre os homens, não há senão entre os Estados ou as "pessoas públicas" — explicando de imediato porque é que é na sociedade internacional que reina eminentemente o estado de guerra e a lei hobbesiana do direito do mais forte encontra aqui o seu campo privilegiado de aplicação — e que, portanto, a guerra é estrangeira a todos os sujeitos não combatentes, permite-lhe

colocar em plena luz a doutrina moderna do direito de guerra. A grande originalidade de Rousseau é a de ter introduzido uma linguagem até então quase desconhecida na velha controvérsia sobre a guerra e que se coloca ainda com acuidade no momento actual.

O orgulho (*pride*) ou a vã glória (*glory*), segundo a doutrina de Hobbes, é o móbil fundamental ou a causa originária da guerra geral de cada um contra todos que caracteriza o estado de natureza, como mostraram alguns dos seus maiores intérpretes⁽⁶⁴⁾. O erro de Hobbes, segundo Rousseau, é o de ter tomado por uma inclinação natural "um sentimento relativo, factício e nascido em sociedade" ou "uma paixão secundária produzida pela reflexão"⁽⁶⁵⁾ que tem a sua origem no seio da sociedade. Rousseau declara numa nota fundamental do *Discurso sobre a Desigualdade* que o orgulho ou, na sua terminologia, o *amor-próprio* (*amour-propre*) não é uma impulsão natural e é diferente na sua origem do *amor de si mesmo* (*amour de soi-même*) que é o instinto inato e fundamental da conservação individual de si mesmo: "Não se deve confundir o *amor-próprio* (*amour-propre*) e o *amor de si mesmo* (*amour de soi-même*), duas paixões muito diferentes pela sua natureza e pelos seus efeitos. O *amor de si mesmo* é um sentimento natural que leva todo o animal a velar pela sua própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O *amor-próprio* não é senão um sentimento relativo, factício, e nascido em sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si que de todo o outro, que inspira aos homens todos os

males que se fazem mutuamente e que é a verdadeira fonte da honra" (66).

A maioria das paixões são de origem social, segundo uma das ideias essenciais da filosofia política de Rousseau, e não podem aparecer no curso da evolução humana antes do uso da razão, pois resultam dos conhecimentos que o homem adquire somente no seio da sociedade. Rousseau estabelece uma diferença essencial que pode ser trazida à luz também em Montesquieu entre "as simples impulsões da Natureza" (67) e as paixões que resultam da *opinião* (68). O homem natural está "sujeito a poucas paixões e bastando-se a si próprio, não tinha senão os sentimentos e as luzes próprias a este estado" (69), quer dizer, as *inclinações naturais* ou os *sentimentos naturais* da sua existência tais como a *conservação de si mesmo* e a *piedade*. Rousseau compara, através de uma analogia, a "calma das paixões" (70) do homem natural à "ataraxia do estóico" que "não se aproxima sequer da sua profunda indiferença por todo outro objecto" (71) que não seja o sentimento natural da conservação de si mesmo e o da sua espécie.

Rousseau fundamenta na Nota XI do *Discurso* a tese de que a sua *teoria das paixões* não resulta por si só ou analiticamente do estado de isolamento do homem natural, mas também da plausibilidade da concepção segundo a qual o homem na sua condição animal se encontra reduzido sobretudo às suas necessidades físicas, devido ao carácter "limitado" ou infra-racional do seu espírito (72). Esta perspectiva reenvia para a definição do Estado de Natureza do ponto de vista subjectivo —, o que está de acordo com a ideia de que a conceptualização do Estado de Natureza como estado

de paz pressupõe e fundamenta o postulado do isolamento do homem natural, pela sua articulação com a concepção do Estado de Natureza do ponto de vista subjectivo. O homem natural reduzido sobretudo às suas necessidades físicas, não tem necessidade dos seus semelhantes, porque pode prover sózinho à sua subsistência, na medida em que a robustez do seu corpo é o instrumento único e universal da sua conservação.

Em lugar de preceder o uso da reflexão, como o *amor de si mesmo* ou o princípio de conservação, o *amor-próprio* é um sentimento relativo mútuo de comparação que tem lugar somente quando os homens fazem uso da razão em sociedade. Ora, um ser que segue o instinto da natureza e tem "unicamente no instinto tudo o que precisava para viver no estado de natureza e não possui numa razão cultivada senão o que lhe é necessário para viver em sociedade" (73), não tem possibilidade de estabelecer o género de comparação que está na origem do *amor-próprio* ou do orgulho. O *amor-próprio* não pode, portanto, existir no verdadeiro estado de natureza, pois "cada homem em particular olhando-se como o único espectador que o observa, como único ser no universo que toma interesse em si, não é possível que um sentimento que tem a sua fonte em comparações que não está ao alcance de fazer possa germinar na sua alma" (74).

Hobbes coloca o desejo de conservação como único móbil das acções humanas, mas esta inclinação natural do homem complica-se de toda uma multitude de paixões que, segundo Rousseau, não podem nascer senão no estado de sociedade, entre as quais se conta a paixão fundamental do orgulho

(*pride*) ou da vã glória (*glory*). Esta falta inicial determina todas as outras, porque acrescentando ao desejo de conservação as paixões de origem social, Hobbes estabelece um princípio de guerra generalizada entre os homens⁽⁷⁵⁾. Partindo do postulado antropológico fundamental comum da conservação de si mesmo, Rousseau contesta os princípios da antropologia política de Hobbes e extrai uma conclusão inversa, eliminando e purificando, por assim dizer, deste postulado antropológico as paixões de origem social que revestia em Hobbes e que fazem dele um princípio de guerra geral de cada um contra todos no estado de natureza: "Raciocinando *sobre os princípios que estabeleceu*, este autor devia dizer que o estado de Natureza sendo aquele em que o cuidado da nossa conservação é o menos prejudicial ao do outro, este estado era por consequência o mais próprio à paz e o mais conveniente ao género humano. Ele afirma precisamente o contrário, por ter feito entrar no cuidado da conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multitude de paixões que são obra da sociedade, e que tornaram as leis necessárias" ⁽⁷⁶⁾.

Se o acordo é real quanto ao estabelecimento do postulado antropológico fundamental de conservação de si mesmo, recobre uma diferença originariamente profunda quanto ao sentido formal do seu conteúdo conceptual, pois Hobbes fundou este postulado essencial a partir de uma paixão secundária que surge após o estabelecimento da sociedade. A crítica de Rousseau a este nível é a de que Hobbes tomou como causa originária do estado de guerra no estado de natureza e, conseqüentemente, como princípio determinante do estabelecimento do estado civil, uma paixão secundária que só

pode surgir depois da origem da sociedade, e as premissas da sua filosofia política colocam em questão o princípio da sociabilidade natural do homem. Hobbes tomou assim o efeito por causa, no sentido de que a consequência eventual ou a guerra é erigida como causa originária da sociedade e uma ideia análoga à de Rousseau tinha sido defendida também por Montesquieu(77).

Não pode haver guerra entre os homens para os quais a sua existência se reduz sobretudo ao *sentimento físico de conservação*: "O homem natural, afirma Rousseau contra Hobbes partindo do *princípio da conservação de si mesmo* partilhado por ambos, quer o seu bem-estar e tudo o que pode contribuir para ele; isso é incontestável. Mas naturalmente *este bem-estar limita-se ao necessário físico*; pois, quando tem a alma sã e o seu corpo não sofre, o que lhe falta para ser feliz *segundo a sua constituição?*" (78). Este texto do *Estado de Guerra* tem como último plano o quadro *subjectivo* do homem natural no *Discurso* — o Estado de Natureza do ponto de vista subjectivo —, que se imbrica de forma clara na edificação do conceito como estado de paz.

Filosoficamente, a teoria de Hobbes cometeu dois erros fundamentais porque, por um lado, tomou o orgulho por uma *paixão natural* como causa principal da guerra natural de cada um contra todos, quando é uma paixão genealogicamente secundária produzida pela reflexão e nascida em sociedade e, por outro lado, não entreviu a "*piedade*" como princípio fundamental da espécie humana que "moderando em cada indivíduo a actividade do amor de si mesmo (isto é, o princípio individual da conservação de si) concorre para a

conservação mútua de toda a espécie"(79) e assegura a sobrevivência universal da espécie humana. A "piedade" é o segundo dos dois princípios fundamentais anteriores à razão introduzido nesta altura precisa da edificação do conceito contra Hobbes.

Um importante passo é ainda requerido para o estabelecimento do Estado de Natureza como estado de paz. Rousseau não se limita, com efeito, a refutar Hobbes, mas mostra que o único argumento plausível para se considerar que o Estado de Natureza é um estado de guerra assegura, pelo contrário, que é um estado de paz. Não podia ser de outro modo, pois tendo em conta que as razões avançadas por Hobbes para sustentar a tese da guerra natural de cada um contra todos são falsas, resta examinar se todas as virtualidades desta tese se esgotaram.

Este passo continua a ser polemicamente estabelecido contra Hobbes, na medida em se trata de *provar* que o Estado de Natureza não é um estado de guerra, mas é dirigido sobretudo contra todos os teóricos que admitindo que o estado de natureza é um estado de paz, por hostilidade em relação à tese de Hobbes e, sobretudo, como argumento de último recurso, tinham caracterizado este estado como "detestável" ou "miserável" para inspirar o desejo de sair dele. Em Hobbes, o combate pela honra ou o orgulho tinha resumido o essencial da situação no estado de natureza: tal como, mais tarde, no combate pelo "reconhecimento", não há aí uma motivação de ordem sexual(80). É de Pufendorf que pode provir, talvez por intermédio dos autores clássicos(81), esta objecção contra a tese do estado de natureza como estado de paz ou, mais

exactamente, esta objecção possível, pois este autor considera-o um estado de paz. Assim, não é na exposição consagrada ao *De l'Etat de Nature* que trata da luta pela fêmea, mas no capítulo em que se propõe estabelecer *Qu'il n'est pas convenable que l'homme vive sans loi*(82).

Contudo, esta *démarche* manifesta sobretudo no seu conteúdo não menos que na sua forma, a originalidade de Rousseau. Depois de mostrar a partir dos princípios precedentemente estabelecidos, que nenhuma das *paixões sociais* podia nascer no estado de natureza e de eliminar, posteriormente, entre os factores próprios a perturbar a paz, a agressividade natural, as paixões diversas orientadas para a *dominação*, na linguagem de Hobbes (ou do "reconhecimento", mais tarde na de Hegel), enfim a luta pela propriedade, não resta submeter ao inquérito filosófico senão a única paixão, do amor. Rousseau não é porventura o primeiro entre os teóricos a considerar o amor como uma causa possível de dissensões, mas é certamente o primeiro a ver nele o único argumento que pode ser invocado com aparência de credibilidade a favor da tese da guerra natural(83). Pufendorf limita-se a considerá-lo como um dos "inconvenientes" subsidiários destinado a tornar evidente a necessidade da instituição da sociedade civil, mas que não compromete o estado de natureza como estado de paz.

Se o *motivo* de combate do homem natural pode ser de ordem alimentar, em contrapartida, é a *inclinação* sexual que desencadeia a luta nas espécies animais. Ora, para Rousseau, a sexualidade humana não pode também ser considerada como causa hipotética do estado de guerra.

A permanência da disposição sexual na espécie humana, diferentemente dos animais que atravessam períodos limitados em que estão aptos à reprodução e experimentam períodos de exclusão, implica a negação do papel polemológico desta *inclinação natural* que é a causa principal de luta nas espécies animais. A mera constatação da fisiologia humana, confirma a evidência de que a Natureza fez tudo para realizar a inclinação sexual "onde não se observou jamais mesmo entre os selvagens, que as fêmeas tenham, como as das outras espécies animais, tempos de calor e exclusão" (84).

Se no *plano físico*, a diferença entre o homem natural e o animal pode não parecer evidente, no campo da sexualidade está-se em presença de uma distinção fundamental, unanimemente reconhecida, entre o homem e as outras espécies animais. Como esta inclinação está sempre pronta a ser realizada nos encontros aleatórios do homem natural, não pode constituir qualquer causa de luta, menos ainda do que um hipotético motivo de ordem alimentar.

Finalmente, coloca-se a questão de saber se a dialéctica da dominação, segundo a linguagem de Hobbes, pode ser introduzida no Estado de Natureza(85).

Os teóricos do direito natural postulam depois de Hobbes a existência de dois estados acessórios no estado de natureza: a família e a relação de mestre e escravo. Rousseau tinha afastado a possibilidade de uma união familiar constante e examina em pormenor a relação de dominação em ordem a subtrair-lhe qualquer possibilidade de um fundamento natural(86).

A possibilidade de uma relação que liga o mestre ao escravo ou o vencido ao vencedor, não pode repousar no estado de natureza em qualquer convenção, devido à ausência de linguagem e somente pode conceber-se uma relação em que o vencido é conservado em cadeias e submetido a uma violência permanente como resultado de uma força bruta continuamente exercida de constrangimento físico que é designada, conforme a terminologia tradicionalmente usada depois de Hobbes, como uma relação de escravatura.

Ora, pode mostrar-se que não há possibilidade de uma relação de dominação no estado de natureza. A violência física não estabelece uma obrigação de obediência nem sequer um constrangimento físico e o dano (*dommage*) causado não pode ser tomado como uma injúria (*injure*) devido à ausência completa de toda a forma de propriedade. A força bruta de violência permanece sem objecto, porque o mais forte não pode exercer sobre o mais fraco um constrangimento sob a forma de um embargo sobre os seus bens, pois não havendo uma ligação necessária do homem às "coisas de que tem necessidade" (87), um roubo seria logo reparado e ninguém pode tomar uma garantia sobre si e obrigá-lo a uma submissão forçada: "Quais poderiam ser as cadeias de dependência entre homens que nada possuem?" (88). Como não há uma necessidade individualizada ligando o homem a um objecto determinado, qualquer árvore que o abrigue ou todo o fruto ou animal que lhe servem de alimento, podem facilmente ser substituídos em caso de necessidade.

Mas resta encarar uma relação mais brutal e imediata em que o mais forte exerce um constrangimento físico directo

sobre o mais fraco através do único instrumento exclusivo e universal de conservação do homem natural que é o seu corpo, carregando-o de cadeias e escravizando-o como *um facto* consumado. Contudo, a força física como violência pura e simples tem somente um efeito imediato e para criar uma relação de dominação contínua e prolongada como estado *de facto* e nem sequer como relação jurídica, porque a este título como afirma no *Contrato Social* "o mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o mestre se não transformar a sua força em direito e a obediência em dever" (89), requer qualquer estabelecimento civil que vigie os ergástulos que enclausuram os escravos, como garantia de protecção do mestre ao nível tão rudimentar quanto o da conservação da sua vida, mas o busílis da questão consiste em determinar se uma tal prática pode ser justificada no estado de natureza.

Ora, pode provar-se que uma tal prática não é possível no estado de natureza e uma relação de dominação contínua e prolongada é um direito positivo que supõe a sociedade e não tem possibilidade de ser fundada a título de direito natural. Com efeito, os jusnaturalistas aceitam unanimemente o princípio de que sem protecções de ordem institucional, a pretensão de que o direito do mais forte é exercido no estado de natureza requer, pelo menos, o consentimento do escravo como a única garantia psicológica e jurídica da escravatura e, portanto, fundam a relação de dominação como um direito natural.

O género de relação implicado no consentimento do escravo exige uma convenção que justifique ou legalize

institucionalmente o consentimento do escravo, mesmo que o penhor represente somente a sua vida; mas não é possível descobrir um princípio originário de dominação porque o possível escravo não tem necessidade física de penhorar a sua vida nem algo que possua a um hipotético mestre. Ora, pelo contrário, é o mestre que não tem sequer a garantia de conservação da sua vida nem a de sobrevivência física, por falta de protecções de ordem institucional que resultem do consentimento do escravo devido à ausência de possibilidade de uma convenção sobre um *aliquid* e, portanto, o direito do mais forte como violência pura e simples não é susceptível de estabelecer um *estado de facto* nem, menos ainda, um direito natural.

Assim, uma dialéctica de dominação ao nível mais elementar possível requer tanto a *necessidade física* do mestre como a do escravo, de que não é possível estabelecer o fundamento de possibilidade no estado de natureza: "Encontrar-se-á um homem, escreve Rousseau, de uma força tão superior à minha e, além disso, tão depravado, tão preguiçoso e tão feroz para me constrangir a prover à sua subsistência enquanto permanece ocioso? É preciso que se resolva a não me perder de vista um só instante, a manter-me ligado com um extremo cuidado durante o seu sono, com medo que me escape ou que o mate: quer dizer, que está obrigado a expor-se voluntariamente a uma pena muito maior do que aquela que quer evitar e que me dá a mim mesmo. Após tudo isto, a sua vigilância relaxa-se um momento? Ando vinte passos na floresta, os meus ferros estão quebrados e não me volta a ver mais na sua vida" (90).

Hobbes resolveu curiosamente o problema da dialéctica de dominação no estado de natureza onde não há convenção nem pacto, considerando que o homem se protege com "armas" e "fechaduras" dos seus inimigos enquanto que, pelo contrário, era necessário conceber como é que pode assegurar a sua dominação sobre os seus hipotéticos escravos e determinar se uma tal prática é possível no estado de natureza⁽⁹¹⁾. Mas o déspota imaginado por Hobbes depara por falta de protecções de ordem psicológica e institucional com a ausência completa de garantias de conservação da sua vida que é o postulado antropológico fundamental que é suposto ter lugar no estado de natureza, pois a morte espreita o mestre ao menor instante de relaxamento. A dialéctica de dominação pode mesmo ser colocada em contraposição com a evidência filosófica da possibilidade da sua coexistência com o postulado antropológico fundamental da conservação individual de si mesmo.

Logo, como a *dominação* não é uma *inclinação* no Estado de Natureza, pode haver um cálculo mínimo ou uma "prudência maquinal" pesando as vantagens e os inconvenientes desse estado. Ora, não há prisões possíveis no Estado de Natureza; não se está no Estado Civil: "quando vinte passos na floresta, os meus ferros estão quebrados...". Resulta desta análise que a teoria de Hobbes não pode ser aceite também deste ponto de vista e que tranferiu para o Estado de Natureza a verdade nua e crua senão do Estado Civil, pelo menos da emergência da Sociedade Civil⁽⁹²⁾.

Convém delinear as etapas fundamentais da exegese até agora efectuada a vários níveis. Primeiro, com esta etapa de

edificação do Estado de Natureza como estado de paz — que implica a introdução de um dos dois princípios anteriores à razão —, a elaboração do conceito encontra-se virtualmente acabada. Em segundo lugar, a articulação sistemática dos três momentos da edificação do conceito está plenamente justificada e confirma-se que a construção arquitectónica do conceito é efectuada paralelamente à refutação das principais posições filosóficas que os maiores filósofos modernos tomaram acerca desta concepção. No caso presente, a refutação da teoria de Hobbes é simultânea à edificação do conceito mediante a introdução do segundo dos dois princípios anteriores à razão — a *piedade* —, uma vez que o *princípio da conservação de si mesmo* é pressuposto desde o primeiro momento da edificação do conceito. Para evitar toda e qualquer ambiguidade, é necessário sublinhar que tudo se passa como se esta refutação sistemática não fosse perseguida como tal, mas fundamentada *a jusante* pela edificação do conceito, pelo que adquire sempre um estatuto impessoal e objectivo.

Assim, encontra-se assegurada a coesão interna da construção do conceito de Estado de Natureza nos termos em que foi efectuada, não só no *Discurso sobre a Desigualdade* (1755), como ao longo de toda a obra de Rousseau, desde o fragmento *Estado de Guerra* (1756-1758) até ao *Contrato Social* (1762). Se é verdade — como a maior parte dos intérpretes se limitaram a constatar — que a teoria que cada filósofo moderno faz do Estado de Natureza, concepção eminentemente moderna de que Hobbes foi o precursor, é a matriz de toda a sua filosofia política, encontramos pois perante uma das pedras angulares do sistema político de Rousseau — uma peça mestra

perfeitamente sólida e articulada. Se a solidez desta construção não pode ser posta em causa, não se tem uma razão suplementar para se considerar fundamentado o juízo inicial, provado final, de Rousseau no Exórdio: "Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade, sentiram todos a necessidade de remontar ao estado de Natureza, mas nenhum deles o alcançou"?(93).

Finalmente, equacionando o problema total da edificação do conceito de estado de natureza com os aspectos centrais da caracterização do "homem físico"(94), importa extrair as conclusões fundamentais do debate com as premissas essenciais dos filósofos que antes de Rousseau sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza.

A robustez é o índice da condição física do homem no Estado de Natureza. Rousseau caracteriza o "homem físico" como o ser melhor organizado do ponto de vista físico da natureza: "Despojando este ser, assim constituído, de todos os dons sobrenaturais que teria podido receber, e de todas as faculdades artificiais que não pode ter adquirido senão através de longos progressos, considerando, numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, vejo um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros, mas, considerando tudo, organizado de forma mais vantajosa de todos"(95).

Em qualquer dos casos, quando se remonta ao Estado de Natureza trata-se de descobrir a destinação natural do homem. O homem é certamente "organizado de forma mais vantajosa de todos", mas esta vantagem deve ser conferida pela própria natureza e o critério para determinar esta vantagem deve ser extraído unicamente da natureza e não do arbítrio humano,

caso contrário, como indica Rousseau acabam por se alegar "provas morais" (96) como justificação do destino natural do homem como espécie física.

O conteúdo interno do conceito de Estado de Natureza supõe a conceptualização de um estado em que se deve decifrar o destino natural do homem e o que é susceptível de ser considerado "vantajoso" é conferido pela natureza mesma e não hipoteticamente atribuído ao homem a partir de um estado actual, como é o caso da negação atributiva à *rebours* de um estado actual, das "comodidades" e dos requisitos adventícios de que o homem natural está supostamente "privado" segundo o modelo conceptual dos jusnaturalistas que, como indica Rousseau, supõe "uma destinação mais cómoda do que aquela da natureza" (97), como se natureza e cultura não fossem dois conceitos heterógeneos no seu princípio.

Certamente, esta ausência total de vestígios da cultura ou da civilização e, mais profundamente, a ausência das faculdades humanas e das disposições essenciais da natureza humana, como a razão e a sociabilidade, é ausência que não é privação nem pode ser concebida como uma "privação dolorosa", mas ausência que também não deve ser tomada como em Hobbes em sentido hiperbólico como desrazão e pulsão insociável.

A ausência das virtualidades do estado social no Estado de Natureza é definida como uma "privação" segundo o modelo dos jusnaturalistas, porque a razão desde o primeiro momento está já em obra para constatar a sua ausência como privação, a fim de preparar quando de um segundo momento a sua intronização definitiva, e permitindo o objectivo de

estabelecer o homem natural como um ser civilizado em potência e aspirando a uma vida em sociedade civil. O procedimento dos jusnaturalistas coloca em relevo o erro de método que está na origem da sua caracterização do Estado de Natureza. Pelo contrário, o conceito de Estado de Natureza em Rousseau faz economia de uma metafísica da natureza impondo previamente uma finalidade humana externa à natureza mesma, isto é, exprime a recusa fundamental de todo o pensamento de ordem normativa aplicado ao Estado de Natureza e que de qualquer modo transcenda a natureza⁽⁹⁸⁾.

Por oposição ao jusnaturalismo, a concepção rousseauista do Estado de Natureza evita a conotação da natureza com qualquer traço de antropocentrismo. Para Rousseau, o homem não é senão uma parte da natureza, que pode definir-se simultaneamente em si mesma e na sua relação ao homem. A sua finalidade puramente biológica tornando-a compreensível ao homem, na medida em que o princípio do comportamento do homem natural é a conservação de si mesmo baseado na necessidade física, não permite a sua humanização segundo uma finalidade externa à natureza, devido à heterogeneidade originariamente radical que é necessário estabelecer entre natureza e cultura.

O preceito epistemológico de não confundir o homem natural com o civilizado determina um ensinamento antropológico fundamental: aplicado ao Estado de Natureza, implica uma reserva ao antropocentrismo próprio do homem civilizado, porque obriga a compreender o homem natural, não a partir do homem actual, mas a partir da finalidade interna da natureza⁽⁹⁹⁾. Certamente, a ausência das virtualidades da

natureza humana, no sistema de Rousseau, será preenchida mais tarde, segundo os desígnios da natureza. Sem dúvida, Hobbes viu também contra a tradição clássica moderna do direito natural que a sociabilidade não é uma regra primitiva do Estado de Natureza. Mas se em Rousseau esta tese tem um estatuto inovador, é na medida em que natural significa viável. De nada serve colocar um Estado de Natureza sem sociedade nem razão, enquanto não se tiver concebido que se trata de um estado ou de uma condição estável e, portanto, de modo nenhum "miserável" e capaz em si mesma de se perpetuar indefinidamente, porque a natureza a estabeleceu conforme o que Nietzsche denomina no *Assim falava Zaratustra* como a "grande razão" e que a solidão ou o isolamento, melhor do que a sociabilidade, realiza a ordem natural do homem. Colocando-nos do ponto de vista da filosofia política de Rousseau, a interpretação jusnaturalista do Estado de Natureza à luz de uma ordem normativa enquanto, pelo contrário, se trata de compreender e organizar a ordem humana a partir da natureza mesma, conserva em si os traços da sua origem finalista puramente humana.

Tal como Hobbes e contra a tradição jusnaturalista em geral, Rousseau coloca em questão o princípio da sociabilidade natural e a tese da racionalidade natural do homem, mas o modo como negam estes dois postulados tradicionais é equacionado de forma diferente. Em Hobbes, a razão de início está presente na sua ausência porque é originalmente impotente em face das paixões e faz a sua entrada em cena como princípio activo quando ao pronunciar-se num segundo acto sobre a miséria do estado de natureza proporciona as

condições de fundação da sociedade civil. A ausência de princípio da razão, explica-se pela sua impotência face às paixões e não propriamente como uma ausência natural, como uma ausência que comporta em si mesma a condição da sua própria inteligibilidade puramente natural e que, portanto, não pode fazer um vaticínio sobre a sua situação extra-natural.

Também se a sociabilidade é rejeitada *ab initio* é para ser fundada por intermédio de um veredicto racional e, portanto, a doutrina de Hobbes expondo-se a conceber o estado de natureza como miserável é obrigada a introduzir uma sociabilidade senão natural, pelo menos racional e, pela mesma via de necessidade, a ausência de princípio da razão é interpretada como uma privação insuportável: razão e sociedade aparecem, ao mesmo tempo e por uma necessidade imperiosa, como a única via de salvação do estado de guerra e virtualmente implicadas no estado de natureza. Se em Hobbes, ao contrário dos jusnaturalistas, o estabelecimento das leis naturais é o *terminus ad quem* tem lugar o estado de natureza, é a partir de um vaticínio final ocorrido no estado de natureza sobre a sua situação extra-natural que comporta em si o cômputo imediato das vantagens da sociedade civil e *in acto* num momento lógico-formal o estabelecimento do estado civil mediante a consagração das leis naturais como leis civis.

Em Rousseau, a negação da sociabilidade e da razão é total no seu princípio e a única forma de superação conceptualmente necessária do estado de natureza como a condição originária do homem realiza-se através da colocação das premissas da filosofia da história. Em última instância, depois da recusa da tese da sociabilidade e da racionalidade

natural do homem apenas um traço permanece positivo e natural no estado de natureza: o desejo de conservação ao qual se acrescenta também o princípio da piedade. O desejo de conservação é positivo, mas não hiperbólico, pois significa vontade de viver e não vontade de domínio: visa a conservação de si, mas não o domínio, porque segundo os princípios precedentemente estabelecidos, pode ser provado que é mesmo prejudicial à conservação de si mesmo. Os dois conceitos de razão e sociabilidade, não sendo positivos, também não são privativamente negativos. A ausência da razão e da sociabilidade é ausência que não é privação, nem menos ainda, desrazão e pulsão insociável, mas ausência infra-racional e infra-social.

SEGUNDA PARTE

O HOMEM ENQUANTO SER METAFÍSICO E MORAL

CAPÍTULO I

A LIBERDADE COMO DIFERENÇA ESPECÍFICA DO HOMEM

O *Discurso sobre a Desigualdade* apresenta uma espécie de *antropologia hiperbólica* que joga um papel comparável ao dispositivo crítico colocado em cena na *Primeira Meditação*: tanto num caso como noutro, o espírito deve descobrir a evidência de um *fundamento incondicionado*.

A antropologia estabelecida na Primeira Parte do *Discurso* deixa entrever dois postulados. Por um lado, define-se um acordo quase estável entre o homem e o meio físico requerendo o esforço mínimo de conservação. Além disso, admite-se que a natureza humana não aparece desenvolvida no estado de natureza e as faculdades humanas não existem senão a título virtual. Ora, a função destes dois postulados é desvelada no curso da comparação com os outros seres sensíveis e, precisamente, quando a "*perfectibilidade*" é indicada como a "qualidade" essencial da espécie humana.

Se o homem no estado de natureza é um ser sensível reduzido às necessidades relativas à *conservação* do indivíduo e da espécie, mas abstraindo da razão e da sociabilidade, a comparação é inevitável com os outros seres sensíveis que são os animais. Deixando as páginas que descrevem o "Homem Físico" para o "encarar pelo lado Metafísico e Moral"(1), alcança-se um dos pontos nodais do *Discurso*.

Numa análise preliminar, a primeira diferença consiste em que "a natureza somente faz tudo nas operações do animal, enquanto o homem concorre às suas, na *qualidade de agente*

livre"(2). Ora, Rousseau declara em seguida: "Todo o animal tem ideias porque tem sentidos, combina mesmo as suas ideias até um certo ponto, e o homem não difere a este respeito do animal senão *do mais ao menos*"(3). De onde resulta esta consequência fundamental: "não é pois tanto o entendimento que faz entre os animais a distinção específica do homem como a sua qualidade de agente livre"(4). Mas esta "qualidade de agente livre" não está ligada à presença do entendimento, pois "apercevoir" e "sentir" são-lhe "comuns com todos os animais"(5).

Encarando o homem "pelo lado Metafísico e Moral", Rousseau prossegue a comparação com os outros animais: o entendimento introduz uma diferença que pode ser considerável, mas permanece gradual devido à proximidade do homem da sua condição original; a liberdade introduz uma "distinção específica", mas Rousseau não ignora que isso o conduz inevitavelmente a uma disputa em que se comprazem os filósofos e os "cientistas" do seu tempo. É no contexto deste *background* filosófico-científico que Rousseau introduz a "perfectibilidade" como a qualidade essencial da espécie humana: "Mas, quando as dificuldades que rodeiam todas estas questões, dessem ocasião a que se disputasse acerca desta diferença do homem e do animal, há uma outra *qualidade muito específica* que os distingue, e sobre a qual não pode haver contestação, é a faculdade de se *perfeccionar*"(6).

Com efeito, se a *liberdade* representa a distinção específica do homem segundo Rousseau, é indubitável que constitui um objecto de disputa. A faculdade de se perfeccionar, por seu turno, é incontestável e incontestada. A

sua definição é assim enunciada: "*faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo*", enquanto um animal é, ao fim de alguns meses, o que será toda a sua vida e, a sua espécie, no fim de mil anos, o que era no primeiro desses mil anos"(7).

Neste texto, são apresentados dados que tornam a existência desta faculdade incontestável. Lê-se numa nota do *Discurso* que "o macaco não é uma variedade do homem, não somente porque está privado de falar, mas sobretudo porque se está seguro que a sua espécie não tem de todo a de se *perfeccionar* que é o carácter específico da espécie humana"(8). A expressão "está-se seguro" é um modo de constatar que a distinção específica tal como foi reconhecida é "incontestável": na espécie animal mais próxima da nossa, não se encontra nada homologicamente comparável à "perfectibilidade" do homem.

O texto do *Discurso* indica o quer dizer "*perfeccionar-se*": é "*uma faculdade que desenvolve todas as outras*", a começar por aquelas que têm sido salientadas: o entendimento e a liberdade. Encontra-se aqui um dos postulados enunciados atrás: tudo o que pertence à natureza do homem não se manifesta no estado de natureza: há nesse estado faculdades "*em potência*" — a expressão é de Rousseau(9). Duas são, pelo menos, reconhecidas explicitamente: o homem não perfeccionaria as suas faculdades se não tivesse em potência a de se *perfeccionar*; a sua *razão* não se teria tornado o que é actualmente, se o homem não tivesse em potência essa faculdade; pode acrescentar-se também a *liberdade* em sentido próprio que acaba de ser definida como "o poder de querer ou

antes de escolher"(10). Quanto a determinar se a *sociabilidade* é uma disposição que concerne a natureza do homem, embora não natural, é uma virtualidade necessária inscrita no progresso da perfectibilidade enquanto "qualidade" essencial da espécie humana.

As palavras "*com a ajuda das circunstâncias*" devem ser fortemente acentuadas. O homem tornou-se o ser que é não por uma exigência interior do seu ser, mas sob a pressão das "circunstâncias", quer dizer, do que se passa no mundo exterior, *circum-stantia*. No fim da Primeira Parte do *Discurso*, Rousseau é formal: "a perfectibilidade, as virtudes sociais, e as outras faculdades que o Homem Natural tinha recebido em *potência*, não podem jamais desenvolver-se por si próprias, têm necessidade do *concurso fortuito de várias causas estrangeiras* que podiam jamais não ter nascido e sem as quais teria permanecido eternamente na sua constituição primitiva"(11). Deixemos de lado a contingência das "circunstâncias" para reter sobretudo que, em relação ao homem no estado de natureza, nada em si o leva a mudar de estado; as faculdades que estão "em potência" não despontam por si mesmas; a "perfectibilidade" não deve, portanto, ser concebida como uma possibilidade de perfeccionamento que tivesse em si mesma o princípio do seu movimento: "as faculdades que tinha em potência não podiam desenvolver-se senão com as ocasiões de as exercer"(12).

Encontra-se aqui o outro postulado: o estado de natureza tem por condição um certo equilíbrio entre o homem e o meio físico: se o estado de natureza "talvez nunca tenha existido"(13), é porque esta condição não foi plenamente

realizada. No início da Segunda Parte do *Discurso*, Rousseau mostra o homem condenado a vencer as dificuldades de uma existência num mundo em que há catástrofes naturais, vulcões, inundações, tremores de terra, etc.⁽¹⁴⁾. Em suma, as "circunstâncias" obrigam-no a reflectir, a adaptar os meios aos fins, a fabricar utensílios, a associar-se, a dispôr de uma linguagem, a desenvolver faculdades que são "perfectíveis".

A "perfectibilidade" designa a reacção do exercício sobre a faculdade, ou mesmo o órgão que se exerce. Todavia, tudo indica que Rousseau reserva o termo perfectibilidade *stricto sensu* aos casos em que esta é "quase *ilimitada*"⁽¹⁵⁾, o que não é concebível quando se trata de órgãos. Com efeito, Rousseau pensa nas faculdades que permaneceriam em "potência" no estado de natureza e que são, por essência, apeladas a desenvolver-se *ilimitadamente*, que não podem ser definidas como órgãos, mas como funções que o seu exercício "perfecciona". Tal é o caso da razão e também da sociabilidade que, uma vez a perfectibilidade colocada em movimento pelo "concurso de várias causas estrangeiras", se confunde com o processo de actividade da perfectibilidade.

Resta explicar *como é que opera* esta "faculdade", pois é assim que é denominada por Rousseau. Mas convém denominá-la deste modo, para além da capa terminológica? Se retermos a definição dada por Rousseau — "a faculdade de *se* perfeccionar; faculdade que desenvolve sucessivamente *todas* as outras"⁽¹⁶⁾ — o termo "*se*" reenvia a "*todas*" as faculdades que constituem a *espécie* ou o *eu*. A perfectibilidade não é, portanto, uma faculdade ao lado das outras, mas a *possibilidade de se perfeccionar própria a todas as faculdades*

do homem. Assim, todo o ser sensível tem sensações e combina as "ideias" que são estas sensações, mas "*até um certo ponto*"; ora, no homem, o entendimento vai muito além deste ponto porque tem a capacidade de se perfeccionar, o que implica que a perfectibilidade introduz uma diferença que não é somente de grau, mas verdadeiramente específica entre o entendimento humano e o do animal.

Rousseau explica como é que este perfeccionamento se realiza nas páginas que consagra à linguagem: "Que se pense de quantas ideias somos devedores ao uso da palavra"(17); mais exactamente, pela operação por intermédio da qual o espírito forma *ideias gerais*, que demarcando-se das ideias simples ou particulares obtidas através das sensações, estabelece a diferença específica do entendimento humano: "as ideias gerais não podem introduzir-se no espírito senão com a ajuda das palavras e o entendimento não as alcança senão por proposições. Esta é uma das razões pelas quais os animais não poderiam formar tais ideias, nem jamais adquirir a *perfectibilidade* que delas depende"(18). Esta "perfectibilidade" que depende da linguagem é a forma tomada pela perfectibilidade do entendimento e, mais geralmente, pela perfectibilidade própria a todas as faculdades humanas. A possibilidade do homem perfeccionar-se identifica-se com a que o espírito deve à linguagem.

Que a perfectibilidade não seja uma faculdade propriamente dita — mas a *raiz comum ou a condição de possibilidade de todas as faculdades* —, é o que explica porque é que Rousseau nos seus outros escritos, não a considera jamais à parte e por si mesma e em todo o lado é postulada, sem ser

abstractamente isolada. Não se a encontra explicitamente nomeada no *Emile ou de l'éducation* e, portanto, é o fundamento da "educação". É ela que Rousseau visa quando afirma ao educando: "Il a un esprit universel, non par les lumières, mais par la faculté d'en acquérir; un esprit ouvert, intelligent, prêt à tout, et, comme dit Montaigne, sinon instruit, du moin instruisable"(19). O preceptor pode assim falar do "progresso"(20) deste espírito e fazer de modo que "se desenvolva"(21), o que supõe a possibilidade denominada "perfectibilidade" no *Discurso*. Também numa passagem crucial do *Contrato Social*, em que se descreve a "passagem do estado de natureza ao estado civil", a perfectibilidade é claramente pressuposta, sem ser explicitamente nomeada: no estado civil, o homem "priva-se de várias vantagens que tem da natureza", mas "ganha tão grandes, *as suas faculdades exercem-se e desenvolvem-se*, as suas ideias alargam-se (*s'étendent*), os seus sentimentos enobrecem-se, a sua alma eleva-se a um tal ponto que (...) deve abençoar sem cessar o instante feliz que o arranca dele para sempre, e que, de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem"(22). É inútil multiplicar as citações; estes textos são suficientemente elucidativos para relevar a importância do conceito de perfectibilidade como uma das pedras angulares do pensamento filosófico e político de Rousseau.

Certamente, o termo "perfectibilidade" é um "neologismo sábio"(23); não é de espantar que Rousseau não o empregue frequentemente, mas resta determinar o sentido último deste conceito no *Discurso*.

Rousseau procura uma diferença verdadeiramente específica entre o homem e os outros animais. Ele afasta *provisoriamente* o entendimento: por maior que seja, a diferença não pode ser ainda senão de grau. Esta concessão inicial será posteriormente desautorizada — e isto em virtude precisamente da perfectibilidade. Se Rousseau faz inicialmente esta concessão, é porque essa diferença só será visível *após* o desenvolvimento da perfectibilidade e, sobretudo, quando esta tomar a forma actualizada da razão na linguagem. Com efeito, não há lugar para definir a razão humana como o carácter específico do homem no estado de natureza, quando se encontra ainda nesse estado na sua condição quase animal, e não difere neste caso do animal senão "do mais ao menos". Mas a liberdade também não estabelece senão potencialmente uma linha de demarcação entre o homem e o animal no estado de natureza.

A liberdade estabelece uma linha de demarcação de contornos ainda completamente indefinidos e susceptível de ser *negativamente* reconhecida em operações totalmente simples e elementares. Assim, o animal não pode afastar-se da regra da natureza, porque cada animal é obrigado a seguir o instinto fixo e pré-determinado da sua espécie, mas o homem no estado de natureza não tem nenhum instinto próprio e pode apropriar-se de todos. Esta operação de apropriação que pode ser designada de mimética, revela uma faceta original do comportamento homem natural que não está estrangido a seguir um único e mesmo instinto de cada espécie, mas experimenta a possibilidade de apropriar-se de todo e qualquer

instinto através de uma capacidade própria de "imitação" da "indústria" de todas as espécies animais⁽²⁴⁾.

A terminologia de Rousseau evita explicitamente designar na sua generalidade esta operação peculiar da espécie humana como uma forma de manifestação da perfectibilidade ou da liberdade para salvaguardar a autonomia espiritual de cada um dos conceitos, e mesmo a perfectibilidade, como conceito embrionário e aglutinador de todas as faculdades humanas, deve ser concebida em "potência" e ter um estatuto puramente virtual. Se pode falar-se de uma liberdade natural, como no *Contrato Social* quando descreve a passagem do estado de natureza ao estado civil e afirma que o homem renuncia à sua *liberdade natural* adquirindo a liberdade moral e civil⁽²⁵⁾, é enquanto expressão puramente virtual e negativa da essência da liberdade humana. Compreende-se, todavia, melhor porque é que Rousseau introduz o conceito de perfectibilidade logo em seguida à definição da liberdade como a diferença específica da espécie humana, porque no quadro do estado de natureza os caracteres distintivos da liberdade na sua acepção própria estão ainda totalmente ausentes: a liberdade consiste na consciência de si e é a consciência de si da liberdade que revela a espiritualidade da alma humana e, portanto, é deste ponto de vista que a liberdade pode ser considerada como a diferença específica ou a característica essencial da espécie humana.

A liberdade natural designa a natureza do homem em estado puro e abstracto e consiste somente em querer o que é conveniente à sua conservação, pois o homem está tão completamente integrado na ordem natural e a liberdade é de tal forma espontaneamente vivida por si de modo imediato,

que as suas características essenciais, isto é, poder de escolha e começo primeiro, não têm sequer um papel explícito. A liberdade no seu estado natural exprime-se pelo *amor de si mesmo* ou pelo cuidado de conservação. Os seus actos são vividos em total acordo com a natureza: o *amor de si mesmo* que exprime o começo da existência humana, está perfeitamente inserido na ordem natural, em que as possibilidades de escolha não constituem nenhum problema, pois os seus termos são naturais e equivalentes. Neste estágio totalmente elementar, cada escolha é negativamente livre enquanto é equivalente a outras escolhas que poderiam também ter sido feitas, embora qualquer uma exprima a essência do homem, devido ao acordo total e imediato entre o que realiza a liberdade numa ordem natural em perfeito acordo consigo mesma.

Assim, a liberdade do homem no estado de natureza está de acordo com a sua inocência. Enquanto é incapaz de reflexão, o homem permanece inocente porque em si o acto de prejudicar ou causar mal é sem impulsão e sem objecto. Como a vontade tende sempre ao bem do ser que vela pela sua conservação, o homem conforme com a natureza faz necessariamente um bom uso da sua liberdade. O progresso da história humana que resulta da ruptura com a natureza, não tem a sua causa no homem, mas deve-se ao "concurso fortuito de várias causas estrangeiras". Este é o sentido "metafísico e moral" da inocência do homem no estado de natureza⁽²⁶⁾. Se pode falar-se de uma "bondade natural" do homem é em sentido negativo, quer dizer, como ausência virtual de um princípio corruptor originário inerente à espécie humana,

como o que é postulado por Hobbes ou pela doutrina do pecado original. O problema da passagem do estado de natureza ao estado civil é efectuado mediante a instituição de uma nova ordem moral e política que supera a ordem da natureza. O meio desta instituição é a liberdade e o seu princípio a razão.

A *liberdade natural* é essencialmente uma forma de *independência* como expressão do isolamento do homem natural, que não comporta ainda sentido nem existência moral, porque cada ser humano não podendo senão depender de si mesmo, também não se encontra submetido a ninguém. Esta independência como condição originária da liberdade moral e política, tem a importância relativa de que representa a *imagem natural* do modelo de uma existência intrinsecamente humana, pois garante já a sua *autonomia natural* relativamente às outras formas inferiores de existência, que é o princípio de uma existência em sentido propriamente humano. Todavia, se o homem "concorre às suas operações em qualidade de agente livre", é *negativamente* e somente porque comporta em si o poder ainda virtual de fazer de outro modo, devido ao acordo espontâneo e imediato com a natureza.

Rousseau mantém a definição clássica e tradicional do homem como animal racional, mas quando considera que a diferença verdadeiramente específica do homem é a liberdade, a implicação lógica e a evidência imediata desta tese ou postulado é a de que a liberdade é um princípio *sui generis* completamente distinto do entendimento e que o entendimento e a liberdade são faculdades autónomas, mas necessariamente interligadas.

Compreende-se de imediato a originalidade do ponto de partida de Rousseau. Em Rousseau, a liberdade é um princípio completamente distinto do entendimento e é análoga ao *cogito* cartesiano como o único princípio que pode ser subtraído ao mecanismo universal da natureza. A liberdade não é, portanto, o termo de uma genealogia como a que os filósofos do tempo proclamam ter realizado ao nível do conhecimento humano e o método da "física experimental da alma", utilizando a expressão de D'Alembert, como procedimento dedutivo e genético das ideias do entendimento humano que, desde o *Essay Concerning Human Understanding* (1690) de Locke⁽²⁷⁾ ao *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) de Condillac, reivindica para si o domínio absoluto em todas as esferas do espírito humano, negando à liberdade um estatuto autónomo e independente da necessidade comandada pelo sistema do entendimento, deve reconhecer os seus próprios limites e é obrigada a aceitar que a liberdade permanece fora do seu domínio. A liberdade não é considerada também pelos teóricos do direito natural como um princípio *sui generis* e a vontade analisada depois do entendimento tem a sua origem no princípio da reflexão ou o entendimento.

"O homem experimenta a mesma impressão (que o animal), mas reconhece-se *livre* de aquiescer ou de resistir"⁽²⁸⁾; lendo a passagem sobre o entendimento, *crê-se* Rousseau do lado de Locke, Condillac e da filosofia empirista do seu tempo; ora, eis-nos agora de certo modo antecipando Kant: "É sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade da sua alma; pois a Física⁽²⁹⁾ explica de alguma maneira o mecanismo dos sentidos e formação das ideias",

eliminando-se assim seguramente as ideias inatas das *Meditações*, mas centrando de imediato na *autonomia da vontade livre* a espiritualidade da alma humana: "No poder de querer ou antes de escolher, e no sentimento deste poder não se encontram senão actos puramente espirituais que não se explicam em nada pelas leis da Mecânica" (30).

A liberdade é a peça central do pensamento metafísico e moral de Rousseau sobre o eu, o mundo e Deus, assim como do seu sistema político-filosófico(31). Existem razões suplementares para a substituição no *Discurso* da noção essencial de *liberdade* por uma diferença mais visivelmente incontestável como a *perfectibilidade*, colocando sob esse termo determinados factos suficientemente evidentes para não poderem ser contestados por ninguém, nem pela filosofia materialista ou empirista do seu tempo (Locke, Condillac, Diderot, D'Alembert, Helvétius, D'Holbach, La Mettrie, Maupertius, etc. — a lista poderia ser prolongada, mas estes são, certamente, os autores mais importantes, exceptuando Hume que nesta altura era ainda um ilustre desconhecido), nem pela filosofia "espiritualista" de pendor cartesiano (o mais ilustre representante desta corrente é Buffon, o grande naturalista do seu tempo, expoente da tradição cartesiana enxertada na idiossincrasia do empirismo reinante, de onde resultou a querela com Condillac).

Estes factos tinham já sido notados por Buffon e, antes dele, Bossuet tinha tirado idêntico partido para estabelecer a diferença entre o homem e o animal. Em *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Bossuet reporta à "força que tem de *reflectir*", as "*invenções*" do homem e a capacidade de

"*perfeccionar*" estas invenções, e conclui: "Que me mostrem agora que os animais tenham acrescentado qualquer coisa, depois da origem do mundo, ao que a natureza lhes deu; reconhecerei nisso a *reflexão* e a *invenção*" (32).

Buffon vai servir-se de uma terminologia análoga na sua *Histoire naturelle*: também ele reporta que os animais não são dotados de nenhum "*poder de reflectir*" ao facto de que não são "*capazes de qualquer espécie de progresso*"; àqueles que ousam abusar da analogia entre o pensamento humano e dos animais, riposta: para que ela "fosse com efeito bem fundada", seria necessário que estes "pudessem fazer, e fizessem em algumas ocasiões, tudo o que fazemos; ora, o contrário está evidentemente demonstrado: eles não *inventam*, nem *perfeccionam* nada"; numa palavra, "não fazem jamais senão as mesmas coisas, da mesma maneira", sem nunca conseguirem "*perfeccionar*" (33).

Rousseau vai directamente ao que, para Buffon, está "evidentemente demonstrado", ignorando Condillac que não julga de todo evidente a demonstração. Em Condillac, não são indicadas senão a sensação e o pensamento que possibilitam apagar toda a "distinção específica" entre o homem e o animal. A oposição *instinto* — *razão* reduz-se a uma diferença de grau, não só entre o animal e o homem como no interior do homem (34). O instinto é "um começo de conhecimento", mas se é "um hábito privado de reflexão", tanto ao nível da consciência animal como da humana, tem a sua origem na reflexão (35). Assim, os animais são capazes de formar ideias, de as ligar umas às outras, e de construir deste modo um "sistema de conhecimentos" que "se estende pouco a pouco a diferentes

sequências de ideias". Eles inventam mesmo, "*se inventar* significa a mesma coisa que julgar, comparar, descobrir" (36).

Buffon, pelo contrário, atribuindo aos animais um "sentido interior material", isto é, o "apetite" ou o instinto, negou-lhes "o pensamento e a reflexão" e "o poder (*puissance*) que produz as ideias" (37), salvaguardando o entendimento humano que é "a alma, este princípio espiritual, este princípio de todo o conhecimento" (38): "É porque não podem ligar em conjunto nenhuma ideia, que não *inventam* e não *perfeccionam* nada" (39). A posição de Buffon deve ser obrigatoriamente referida, porque é em relação a estes dois autores — Condillac e Buffon — que Rousseau define a sua própria posição e pode ser medida em toda a sua originalidade (40).

Mas o conceito de "perfectibilidade" — e aí reside a sua completa originalidade — tem em Rousseau um sentido conceptual inovador. Para Buffon como para Bossuet, a perfectibilidade — quanto ao termo em si não é jamais empregue por eles, mas criado por Rousseau — é reportada ao "poder de reflectir", que é certamente um modo de nomear a razão ou o entendimento. Ora, para Rousseau, a noção de "perfectibilidade" coloca-se em termos diferentes.

Se é certo que Rousseau rejeita a concepção de Condillac, a originalidade do conceito de "perfectibilidade" em relação à tradição cartesiana, reside sobretudo na sua formalização conceptual. A perfectibilidade tal como o instinto humano é completamente vazia de conteúdo, pois não é razão nem liberdade, mas opõe-se no seu princípio ao instinto. A perfectibilidade é a condição originária e o princípio formal de

todas as faculdades humanas. Assim, "o homem (natural) *não tendo talvez nenhum instinto (próprio) que lhe pertença*", "apropria-se de todos"(41); e "entregue pela natureza unicamente ao instinto, ou antes, *compensado daquilo que talvez lhe falte*, por faculdades capazes de suprir isso mesmo de imediato, e de o elevar em seguida muito acima daquela"(42) mediante o concurso de uma *raiz originariamente comum* que é a perfectibilidade.

O conceito de perfectibilidade — termo que, tal como se disse, foi criado por Rousseau — tem a mesma matriz etimológica do que a sociabilidade, apresentando-se a vários níveis como o seu antónimo e à qual é colocado em oposição no fim da parte "metafísica" após a análise da linguagem(43). Em última análise, a substituição do entendimento e da liberdade pelo conceito de perfectibilidade, visa um triplo objectivo. Em primeiro lugar, estabelece uma plataforma entre duas concepções filosóficas opostas, enquanto conceito incontestável cujo valor é metafisicamente neutro e enquadra o plano da "meditação" filosófica no campo da evidência científica. A segunda razão implícita de introdução do conceito é a de que a perfectibilidade pode ser indicada como uma qualidade que a título virtual responde previamente à objecção de que a conceptualização do homem físico conduz a um estado puramente animal — a perfectibilidade pode, portanto, ser apresentada como a *qualidade potencial* que caracteriza o homem no estado de natureza. Em último lugar, esta qualidade específica como princípio potencial resolve o problema da diferença do homem e do animal, mas não se enreda com a dificuldade da diferença entre o homem natural e o actual,

evitando a objecção da confusão entre ambos, que Rousseau considera ser o erro sistematicamente cometido pelos teóricos do direito natural e os filósofos.

O conceito de perfectibilidade que Rousseau caracteriza como uma "faculdade distintiva e quase ilimitada"⁽⁴⁴⁾, é a reassunção da ideia de um progresso infinito, cuja origem remontando a Galileu e a Bacon é retomada em Pascal e em Descartes e o seu êxito assumido até Hegel⁽⁴⁵⁾. Concedendo esta "qualidade específica", mesmo a título virtual ao homem natural e *a fortiori* ao homem civilizado, Rousseau formaliza conceptualmente a consciência de si do seu século. A perfectibilidade exprime na sua essência a tomada de consciência após o Renascimento do homem moderno que atinge a plena consciência de si mesmo no Iluminismo.

O perfeccionamento de cada uma das faculdades humanas pode ser denominado um "progresso", mas o valor implicado neste termo permanece relativo ao exercício desta qualidade: este valor não inclui nenhuma referência a um "progresso" que definiria o sentido da história, quer seja da humanidade, de uma sociedade ou de um período determinado. Assim, no contexto do *Discurso sobre a Desigualdade*, a noção de perfectibilidade toma o lugar da liberdade como a qualidade essencial que distingue o homem do animal no estado de natureza, mas encontra a sua plena expressão na liberdade como a diferença específica da espécie humana.

A perfectibilidade que o homem recebeu em potência não pode desenvolver-se por si mesma; tem necessidade para tal, do concurso fortuito de causas estrangeiras⁽⁴⁶⁾. A força

desta explicação reside na conjunção estabelecida entre a extensão e a multiplicação do género humano à superfície da terra e a intervenção dos acasos cósmicos e a diversidade dos climas que constrangiram os homens a juntarem-se e a trabalhar em comum para sobreviver em qualquer parte da terra. As causas físicas e naturais constituem o choque inicial a partir do qual a filosofia da história do homem começou, mas o que está em vias de se instalar através dos cataclismos da geologia e dos climas, é uma nova idade do mundo, a idade da liberdade após a idade da natureza.

Considerando o progresso das coisas desde a sua origem e remontando às causas universais (isto é, filosóficas) da história da espécie humana, se as *causas físicas* actuam como o mecanismo inicial de desencadeamento da filosofia da história, são as *causas morais*⁽⁴⁷⁾ como expressão da história do desenvolvimento da liberdade, que na sua generalidade abstractiva e universal, tomam o lugar das causas físicas e funcionam como o motor essencial da história hipotética e conjectural da espécie humana.

O *Discurso sobre a Desigualdade* propõe o ensaio da filosofia da história da espécie humana que começa no instinto e se realiza na era da liberdade. "O homem isolado, escreve Rousseau, permanece sempre o mesmo, não faz progresso senão em sociedade"⁽⁴⁸⁾. O homem no estado de natureza não tem história, mas representa o começo hipotético a partir do qual a humanidade se realiza numa história que é a história da liberdade tornada espírito e que não deve ademais ser confundida com a *história real* dos homens.

Convém pois afastar *todos os factos*(⁴⁹) e abandonar todos os livros e a sua pretensa ciência(⁵⁰), porque fornecem somente a descrição da história que se desenrolou efectivamente e não ensinam senão a *história real* dos homens tais como se fizeram, mas do que há necessidade, é de uma *história conjectural*(⁵¹) que faça abstracção de todos os factos históricos, que verse sobre a humanidade inteira e seja a de todos os homens qualquer que seja o lugar a que pertençam(⁵²). Trata-se da filosofia da história da espécie humana que não visa trazer à luz "*verdades históricas*", mas retirar de modo conjectural as etapas do desenvolvimento essencial do homem a partir da sua natureza original "por *raciocínios* (raisonnements) *hipotéticos* e *condicionais*, mais próprios a esclarecer a *natureza das coisas* do que a mostrar a sua verdadeira origem (real)"(⁵³) e cujo objecto é o de mostrar como "o direito sucedendo à violência, a natureza foi submetida à lei" pela liberdade(⁵⁴).

Ora, o que caracteriza a essência do homem e se inscreve no âmago da distância entre o homem actual e o homem original é a liberdade convertida em espírito. Rousseau coloca desde o Prefácio do *Discurso* a condição de possibilidade da existência da história humana na sua essência, quando declara que os homens foram capazes de se "perfeccionar", adquirindo "diversas qualidades que não eram de todo inerentes à sua natureza"(⁵⁵) e indicando quando atinge o ponto nodal do *Discurso* que é o da definição do homem enquanto ser "metafísico e moral", que a qualidade específica ou a determinação essencial da espécie humana do ponto de vista "moral" é a liberdade. A definição do homem do ponto de vista

"moral" designa o que há de específico no homem, o seu *quid*, que é a sua qualidade de agente livre, livre de uma liberdade que será espírito, que encontra a sua perfeição na consciência de si⁽⁵⁶⁾. O testemunho da espiritualidade do homem é a consciência da sua liberdade.

O *credo* filosófico de Rousseau, quer se tratem dos princípios da sua filosofia política do *Discurso ao Contrato Social*, ou dos primeiros princípios da sua concepção metafísico-moral, como no *Emile*, assenta no conceito de *autonomia* da vontade livre: "Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au-delà"⁽⁵⁷⁾. Assim, Rousseau estabelece já no *Discurso* o princípio regulador que norteia toda a sua filosofia política quando enuncia que a liberdade é a diferença específica da espécie humana.

O princípio arquitectónico da sua filosofia política é o da autonomia da liberdade como princípio da lei na vontade racional do homem que a descobre como exigência universal. O núcleo teórico do *Contrato Social* consiste na determinação das condições de direito em que se pode tornar realizável a metamorfose política da autonomia da vontade como estatuto onto-genético do homem, convertendo-se a liberdade no valor que a política deve elevar à máxima plenitude.

A novidade do ponto de partida da empresa de Rousseau, reside na operação de tornar a política imanente à autonomia da vontade e o *Contrato Social* enquanto tratado de direito político, expõe a norma lógico-jurídica do campo possível de actualização da liberdade, quer dizer, em que termos de direito pode ser conferido à liberdade o estatuto de

valor político supremo. O *Contrato Social* supõe a liberdade humana como o axioma antropológico fundamental de todos os conceitos políticos. O único título legítimo do poder político configura-se como acto essencial da liberdade individual e colectiva, enquanto expressão da universalidade do seu objecto e da rectidão formal da vontade, porque a obediência à lei universal de todos os membros da associação política consiste na obediência à regra universal prescrita a cada um, segundo as várias fórmulas de uma ideia única do *Contrato Social*(58).

A liberdade é o único princípio regulador que permite pensar o fundamento essencial de constituição de uma sociedade de direito legítima, pois a legitimidade da relação política configura-se possível pela anuência livre e racionalmente consentida dos governados, quando a lógica do poder executivo ou dos governantes tem formalmente legitimidade enquanto acto positivo de obediência ou subordinação aos governados como titulares da soberania ou do poder legislativo e, portanto, a liberdade como obediência a uma lei universal deve estar no cerne do próprio poder como a sua única matriz possível de legitimidade(59). O projecto do *Contrato Social* é o de assentar constitutivamente a legitimidade do poder político na vontade livre e racional de cada um e de todos os membros da associação política que, sendo *naturalmente* diferentes na singularidade das suas autonomias, devem ter *de jure* politicamente o mesmo valor.

O estado de natureza é uma hipótese filosófica que Rousseau acaba por definir como um "facto", quer dizer, como o fundamento originário da sociedade e o estado natural do homem na sua origem ou o "primeiro embrião da espécie"

humana contendo ainda a título virtual as faculdades humanas⁽⁶⁰⁾, mas que permite racionalizar *a contrario* a essência do homem, a passagem da Natureza à Filosofia da História e ao direito político. Ora, a essência do homem tal como Rousseau acaba de a definir é a liberdade e a filosofia de Rousseau apresenta-se, finalmente, como a filosofia da história do ser humano cuja essência é a liberdade.

A consciência de si da liberdade exprime a essência espiritual da alma humana que é o princípio originário do mal: "Homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi"⁽⁶¹⁾. O autor que rejeitou a ideia do pecado original, afirma na abertura do *Emile* devota de Kant: "Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme"⁽⁶²⁾. Kant escreverá em seguida que "a história da natureza começa pelo Bem, pois é obra de Deus; a história da liberdade começa pelo Mal, pois é obra do homem"⁽⁶³⁾.

Kant foi quem melhor definiu o projecto de Rousseau em *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), declarando que se pode estabelecer, por conjectura, "uma história do desenvolvimento da liberdade a partir das disposições primitivas inerentes à natureza do homem"⁽⁶⁴⁾. Kant procede a uma interpretação que visa restituir a unidade interna do pensamento de Rousseau e a superação do seu carácter aparentemente contraditório, mas trata-se de uma *aufhebung* que é a expressão originária do movimento interno do pensamento de Rousseau, como indica Kant: "Eis o resultado desta exposição dos começos da história humana: a

saída do homem do paraíso que a razão lhe representa como a primeira permanência da sua espécie, não foi senão a passagem da rusticidade de uma criatura puramente animal à humanidade, dos limites em que o mantém o instinto ao governo da razão, numa palavra, da tutela da natureza ao estado de liberdade".

Os termos em que Kant coloca o problema apresentam uma similitude evidente com o *Discurso*; eis agora a conclusão de Kant: "Desta maneira, pode também acordar-se entre si e com a razão, as afirmações que foram tão frequentemente desnaturadas (*dénaturées*) e em aparência contraditórias do célebre J.-J. Rousseau. Nas suas obras sobre a *Influência das Ciências* e sobre a *Desigualdade dos Homens*, mostra muito justamente a contradição inevitável entre a civilização e a natureza do género humano enquanto espécie *física*, em que cada indivíduo deve realizar plenamente a sua destinação; mas no seu *Emile*, no seu *Contrato Social*, e outros escritos, procura resolver um problema ainda mais difícil: o de saber como a civilização deve progredir para desenvolver as disposições da humanidade enquanto espécie *moral*, conformemente à sua destinação, de modo que uma não se oponha mais à outra concebida como espécie natural" (65).

Texto genial que revela até que ponto Kant foi o primeiro filósofo que discerniu a possibilidade de uma unidade interna do pensamento filosófico de Rousseau. A interpretação kantiana do pensamento de Rousseau inscreve-se num enquadramento em que se opõe o destino do homem enquanto espécie ao estado individual do homem. A passagem do estado de natureza à civilização comporta para a *espécie* a mudança

qualitativamente incomensurável "da rusticidade de uma criatura puramente animal, à humanidade, dos limites em que o mantém o instinto ao governo da razão, numa palavra, da tutela da natureza ao estado de liberdade". Quanto ao *indivíduo*, no estado de natureza está de acordo com a ordem da natureza, ignora o mal e é inocente e feliz. A autonomia da razão traduz-se num conflito *entre o destino puramente natural do homem e os novos imperativos da sua natureza moral*. O indivíduo julga ser responsável de todos os males que estão na origem desta luta necessária para o progresso do destino moral da espécie humana⁽⁶⁶⁾.

O *Contrato Social* e o *Emile* visam um plano comum; o primeiro, funda a legitimidade da sociedade civil assegurando a liberdade e a igualdade de todos perante a lei; o segundo, estabelece um plano para reformar a educação do homem em função dos valores universais de um ser moralmente realizado. A solução dos dois primeiros *Discursos* de Rousseau culmina na noção kantiana de "arte" que corporiza uma nova ordem jurídica que é a expressão da universalidade da razão moral aplicada ao domínio social: "Desta contradição (sendo dado que a cultura segundo os verdadeiros princípios da *educação* do homem, ao mesmo tempo do cidadão, não é talvez mesmo ainda bem realizada e, com mais forte razão, bem acabada) nascem todos os verdadeiros males que pesam sobre a existência humana e todos os vícios que a desonram; apesar de que as impulsões que levam aos vícios e que se considera responsáveis neste caso, são elas mesmas boas e, enquanto disposições da natureza, adaptadas aos seus próprios fins; mas estas disposições, sendo dado que não foram criadas senão em

função do estado de natureza, são contrariadas pelos progressos da civilização; e, reciprocamente, trazem prejuízo a estes progressos, até ao momento em que a arte, alcançando a sua perfeição, se torna de novo natureza; o que é o *fim último da destinação moral da espécie humana*" (67). O acesso do homem à moralidade que é o fim supremo da espécie humana é alcançado através da instituição jurídica de uma lei que é a expressão da razão moral encarnada numa ordem social que traduz a destinação moral do homem. O conflito entre *natureza* e *cultura* desaparece dando lugar à harmonia do homem consigo mesmo como membro de uma *espécie natural* cujo fim último é a realização da sua *natureza moral*. Kant conserva a doutrina do *Contrato Social*, em que a passagem do estado de natureza à sociedade civil é concebida como o processo pelo qual se realiza a essência moral do homem.

Kant concebe o pensamento de Rousseau tal como é expresso nas suas obras fundamentais como a tentativa de fundação de uma antropologia cujos caracteres fundamentais são a reconciliação do homem consigo mesmo, em função da criação de um novo homem, cujo surgimento é possível através de uma nova sociedade e cultura que na sua perfeição se torna natureza. Claro que a interpretação kantiana do pensamento de Rousseau explica melhor a sua empresa na parte pragmática, sobretudo ao nível da caracterização antropológica da espécie humana(68).

Finalmente, Kant atribui a Rousseau uma descoberta decisiva no campo do saber. A contribuição de Rousseau, segundo Kant, é a da criação de uma ciência nova que concerne o homem e o seu destino, a morfologia das sociedades e da

história e, segundo o juízo célebre de Kant acerca de Rousseau, atribui-lhe o mérito de ter resolvido o problema da Teodiceia, comparando a Newton a sua descoberta e a solução do problema ao nível do saber humano: "Newton, o primeiro de todos viu a ordem e a regularidade unidas a uma grande simplicidade aí onde, antes dele, não havia a encontrar senão desordem e multiplicidade mal composta (...). Rousseau, o primeiro de todos, descobriu sob a diversidade das formas humanas convencionais a natureza do homem nas profundidades em que estava escondida, assim como a lei secreta pela qual, graças às suas observações, a providência é justificada. Até então a objecção de Alphonse e de Manès tinha ainda todo o seu valor. Depois de Newton e Rousseau, Deus é justificado e doravante a doutrina de Pope é verdadeira" (69).

Kant estabelece um paralelo entre o criador da ciência moderna e Jean-Jacques Rousseau, ligando a fundação de uma ciência nova à descoberta da ordem que preside ao domínio da sua aplicação. Newton descobriu que a ordem da natureza não é arbitrária e submetida ao acaso e assim, graças a um método novo, estabeleceu os fundamentos da ordem da natureza, evidenciando que a ciência é possível porque o mundo foi criado por um ser onisciente. Rousseau, por seu turno, foi o fundador de uma ordem humana natural, conforme à ideia de uma criatura de Deus, mostrando que o mal do mundo não é conforme à ordem natural humana tal como saiu das mãos do seu Criador e que as desordens da sociedade e da história têm o seu fundamento na sociedade humana. Segundo Kant, Rousseau ao definir uma ordem humana natural estabelece a condição de possibilidade de opor a natureza do homem ao

homem factício das sociedades da história que ainda não alcançou a sua plena destinação moral e, como tal, o homem torna-se responsável por definir uma sociedade que corresponde à sua natureza humana. O homem é declarado responsável por todo o mal, mas enquanto indivíduo é desculpabilizado do pecado original e a ordem do mundo humano é considerada conforme à inocência de Deus. Este é o cerne da solução original que, segundo Kant, Rousseau trouxe para o problema da Teodiceia e que se sobrepõe à de Leibniz e de Pope, porque se identifica com a criação da antropologia concebida como um sistema em que o homem se posiciona em relação a Deus, ao mundo e ao mundo humano em geral. Tal como Newton é o organizador do mundo físico, Rousseau é o organizador do mundo moral e a ordem do mundo por si descoberta torna compreensível a desordem existente no mundo actual e obriga à exigência moral e política do homem se tornar, segundo uma fórmula de Cassirer, o salvador de si próprio⁽⁷⁰⁾.

A tese da bondade natural do homem que Rousseau considera ser um "grande princípio"⁽⁷¹⁾ de toda a sua obra é a expressão de uma intuição originária do seu pensamento de que a natureza fez o homem bom ou virtualmente ausente de um princípio de perversidade e que a origem do mal é de ordem social. A natureza em Rousseau enquanto estritamente limitada ao estado de natureza, comporta uma finalidade interna natural que prima pela ausência de qualquer índice de antropocentrismo e o conceito de bondade natural não exprime a aplicação de uma ideia de ordem normativa ao estado de natureza. A bondade natural não designa um atributo positivo,

mas é a expressão da ausência de um princípio de perversidade originária ao ser humano que possibilita pela sua negatividade mesma a compreensão originária da genealogia do mal⁽⁷²⁾.

Depois de estabelecido o princípio de que "o homem é um ser naturalmente bom", importa determinar a genealogia do mal, caso contrário é o próprio princípio que pode ser colocado em questão⁽⁷³⁾. Rousseau reclama para tal o exame dos homens pela sociedade, o que implica a realização de um processo da vida social. Mas quando intenta o processo à sociedade, Rousseau pretende atingir sobretudo uma determinada ordem social e não a sociedade em si mesma. Na segunda das *Lettres à Malesherbes*, Rousseau descreve a célebre iluminação de Vincennes que exprime a intuição originária do pensamento filosófico e político de Rousseau⁽⁷⁴⁾.

Depois de descoberto o princípio da genealogia do mal no mundo, Rousseau ensaia a reforma moral do homem através do estabelecimento dos princípios do direito político ou das condições de legitimidade da sociedade civil, como declara numa passagem das *Confissões* referindo-se ao objecto das *Instituições políticas* que constituiu o projecto inicial do *Contrato Social*⁽⁷⁵⁾. A solução do problema do processo da sociedade culmina na reforma moral do homem criando as condições da sua integração numa nova ordem social e política de direito legítima. Por este meio, Rousseau centraliza virtualmente a solução de um problema maior da antropologia no campo da política, evidenciando o estatuto soberano da filosofia e, particularmente, da filosofia política como a ciência que determina a mais importante de todas as questões, a de

como o homem deve viver socialmente de acordo com uma moral feita para humanidade⁽⁷⁶⁾.

Ora, a liberdade é o princípio da moral em torno da qual é estabelecida a antropologia de Rousseau. A liberdade introduz a possibilidade do mal no mundo, mas "Deus da minha alma, não te censurarei jamais de ser feito à tua imagem a fim de que possa ser livre, bom e feliz como tu"⁽⁷⁷⁾. Assim, Rousseau estabelece uma conexão necessária entre a liberdade e a imortalidade da alma: "Se a alma é imaterial pode sobreviver ao corpo e se sobrevive, a providência é justificada"⁽⁷⁸⁾.

A existência de Deus, a liberdade do homem e a imortalidade da alma constituem a triologia fundamental da *Profissão de fé*⁽⁷⁹⁾ que o Vigário apresenta como a expressão de uma crença invencível enquanto dogmas que inspiram as máximas da conduta humana e fundam a moralidade⁽⁸⁰⁾. Kant define-os como os três postulados da razão prática, inseparáveis da questão que todo o homem coloca a si mesmo realizando o seu dever: "Que me é permitido esperar?"⁽⁸¹⁾.

A antropologia tal como é concebida por Kant tem por objecto descobrir a verdadeira natureza do homem tal como é o desígnio do seu Criador como condição *sine qua non* da moral. Se abstrairmos das implicações teológicas que a questão naturalmente reveste em Kant e também em Rousseau, se tomarmos em linha de conta o pensamento filosófico de Rousseau em todas as suas vertentes e, em particular a religiosa, tal como é exposta no livro IV do *Emile* na *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, e colocando o problema exclusivamente no âmbito mais estrito do *Discurso sobre a*

Desigualdade que enquadra o plano da "meditação" filosófica no campo da ciência moderna, a intuição originariamente profunda de Kant quando decifra que o cerne da solução inovadora de Rousseau é o da criação de uma antropologia filosófica fundamental em ordem a descobrir a verdadeira natureza do homem, permite já compreender o sentido universal do *Discurso* que é objecto de reconhecimento actualmente: a ambição filosófica do *Discurso* é a do enquadramento da "meditação" filosófica no campo científico da realidade humana, respondendo ao repto emergente do seu tempo que é o da fundação filosófica da antropologia como a ciência matriz das ciências humanas⁽⁸²⁾.

CAPÍTULO II

A TEORIA DO ENTENDIMENTO E DA LINGUAGEM

"Não considere até ao momento senão o Homem Físico; procuremos analisá-lo pelo lado Metafísico" (1). Esta proposição e o desenvolvimento que anuncia ocupa um lugar central na Primeira Parte do *Discurso*. A ideia que estará no centro do desenvolvimento do homem enquanto ser metafísico, após a definição da liberdade como a diferença específica do homem, é a do entendimento ou razão, imediatamente seguida da análise sobre a origem da linguagem. Depois de ter acordado a Locke e a Condillac e, em geral, à "Física", isto é, à Meta-"Física" do seu tempo, que o entendimento não pode servir de diferença específica para distinguir o homem do animal, Rousseau vai mostrar que o entendimento é um critério decisivo para distinguir o homem civilizado e o homem natural. Como o homem natural permanece ainda próximo da animalidade, esta tese equivale à afirmação de que a distância é maior entre o homem civilizado e o primitivo que entre o homem natural e o animal. O entendimento vai recuperar toda a importância que lhe parecia ter sido inicialmente negada.

A análise do homem natural de um ponto de vista metafísico implica uma espécie de meta-tese, na medida em que a perfectibilidade no estado natureza permanece sem emprego e a razão não existe nesse estado senão a título "virtual". O estudo do homem do ponto de vista metafísico assenta na pressuposição de que o entendimento é uma

faculdade activa, idêntica àquela que o homem é suposto ter na sua condição actual.

O inquérito metafísico não pode ser considerado como contradizendo a descrição "física" do homem natural e depois de nomear a "qualidade específica" que diferencia o homem do animal, mostra que no estado de natureza esta qualidade permanece inactiva. O inquérito metafísico estabelece as causas cuja acção ocorre quando a perfectibilidade tiver sido colocada em movimento no quadro da Segunda Parte, em lugar de concernir, imediata e directamente, sobre o estado de natureza. Ele esclarece, por assim dizer, retroactivamente e de forma negativa o estado de natureza e, por outro lado, antecipa o ultrapassamento do seu equilíbrio estático.

Para analisar o homem do ponto de vista metafísico, torna-se necessário expor a concepção metafísica do homem e, uma vez que Rousseau considera que o entendimento não existe originariamente senão a título de "virtualidade" ou em "potência", é requerida uma teoria da origem do entendimento. Este segundo aspecto é crucial para uma teoria que não considera a razão uma faculdade inata e o seu desenvolvimento conduz necessariamente para além do puro estado de natureza. Ele vai ser efectuado mediante a articulação do *Discurso* com o *Ensaio sobre a origem das línguas*, o que permite o aprofundamento das duas obras a partir de um pano de fundo conceptual comum.

A elucidação dos princípios metafísicos expostos na *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, que é a parte metafísica fundamental do *Emile* (2), é importante pois permite o aprofundamento sistemático da definição do homem do ponto

de vista "metafísico" tal como é efectuada no *Discurso*. Mas este aprofundamento pode ser efectuada na medida em que os princípios metafísicos desenvolvidos no *Emile* são os mesmos que os que já foram previamente estabelecidos no *Discurso*. Numa palavra, os princípios metafísicos do *Emile* encontram-se já plenamente fundados no *Discurso*, pelo que é possível discernir o fio condutor do sistema filosófico de Rousseau, desde o *Discurso* (1755) até ao *Emile* (1762). A força conceptual da *Profession de foi du Vicaire Savoyard* reside na coerência e no rigor da demonstração da sua "profissão de fé" metafísica.

Quando na *Profissão de fé* o Vigário é levado à "dúvida sobre as coisas que importa conhecer"⁽³⁾, essa afirmação poderia induzir a crer que a sua dúvida, tal como em Descartes, termina no *cogito* mas, na realidade, constituem dois momentos de pensamento diferentes, como pode ser constatado pela sua declaração prévia sobre o carácter da dúvida: "tendo em mim o amor da verdade por toda a filosofia, e por todo o método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã subtilidade dos argumentos, retomo sobre esta regra o exame dos conhecimentos que me interessam, resolvido a admitir (...) por verdadeiros, todos aqueles que me parecem ter uma ligação necessária com os primeiros, e deixar todos os outros na incerteza, sem os rejeitar nem os admitir, e *sem me atormentar em esclarecê-los quando não conduzem a nada útil para a prática*"⁽⁴⁾. O Vigário refere-se às questões que concernem a "prática" moral, pois é o eu activo do juízo que na *Profissão de fé* se encontra também no eu livre da vida moral e assegurado, por intermédio da liberdade, da sua espiritualidade.

A conclusão da dúvida para Descartes está consignada no âmbito da fórmula: eu penso, portanto, eu sou — eu existo como uma coisa que pensa. O ponto de partida da dúvida em Rousseau radica na resposta à questão: "Quem sou eu?" — eu existo como uma coisa que sente, eis a "primeira verdade"; mas a resposta à questão coloca de imediato o eu acima das suas sensações. Em ambos os casos, o itinerário está condicionado pelo que é colocado em dúvida: a dúvida cartesiana incide sobre *juízos de existência*, a dúvida de Rousseau concerne *juízos de valor*.

O Vigário não coloca sequer em dúvida a existência do mundo exterior e, numa fórmula breve, dir-nos-á que um tal problema não tem significado algum. Com efeito, a filosofia do seu século dispensa-o do problema ao qual Descartes responde afirmativamente na última etapa do seu itinerário metafísico. No âmbito de uma perspectiva filosófica em que a existência das coisas sensíveis não é colocada em dúvida e em relação às inteligíveis a negação explícita do inatismo dispensa qualquer dúvida, quando o Vigário coloca a questão "Eu existo?", não é em resposta a uma questão relativa à sua existência que declara "Eu existo", mas na sequência da resposta à questão "Quem sou eu? Que direito tenho de julgar as coisas, e o que é que determina os meus juízos?", e continua considerando que "se são causadas, forçadas pelas impressões que recebo, fatigo-me em vão a estas investigações, elas não se farão de todo, ou far-se-ão por si mesmas, sem que me cuide de as dirigir"(5). O que provoca um retorno sobre si mesmo é a questão relativa ao instrumento necessário em ordem a determinar o carácter da sua existência — "É necessário pois voltar primeiro o meu

olhar sobre mim mesmo para conhecer o instrumento de que me quero servir e até que ponto posso (jusqu'à quel point je puis) confiar no seu uso" (6) — e é na sequência desta indicação preliminar que aparece de imediato a declaração "Eu existo", intimamente ligada à questão anterior e constituindo com ela uma ideia única.

O ponto de partida para o estabelecimento do primeiro dogma ou artigo de fé do Vigário é a afirmação "Eu existo e tenho sentidos pelos quais sou afectado. Eis a primeira verdade" (7). Se a expressão "eu existo" não fornece ainda a resposta à questão inicial "Quem sou eu?", em contrapartida para compreender o segundo termo da frase é necessário passar das *Meditações* ou de *Os princípios da filosofia* para o *Tratado das sensações* de Condillac (1754). Ora a pergunta "Quem sou eu?" entendida no sentido de "Que posso eu?" que era o seu elo de ligação, formula imediatamente a sua dúvida acima das sensações que o eu sente: "Tenho eu um sentimento próprio da minha existência, ou não a sinto senão pelas minhas sensações? Eis a minha primeira dúvida" (8).

"Pois, continua o Vigário segundo os termos da questão apresentado pelo *Tratado das sensações* (9), sendo continuamente afectado pelas sensações, ou imediatamente, ou pela memória, como posso saber se o sentimento do *eu* é qualquer coisa fora destas sensações, e se pode ser independente delas?" (10). Condillac tinha tentado encontrar uma explicação no *Tratado das sensações* para o problema da origem do eu a partir de uma genealogia das sensações mediante a hipótese teórica da estátua: quando o eu sente uma sensação qualquer, o seu espírito é absorvido no que sente, mas

pela sucessão das diferentes sensações, surge a percepção da identidade de um eu distinto das suas afecções. Esta consciência do eu é possível graças à memória que possibilita a comparação da sensação actual à recordação das precedentes e o eu não é mais do que a colecção das sensações que a memória lhe recorda⁽¹¹⁾. Esta é a hipótese que o Vigário coloca em questão quando levanta a sua "primeira dúvida".

O Vigário é conduzido, tal como Condillac, a descobrir a faculdade de *comparar*, mas é levado à conclusão de que "reflectindo sobre os objectos das minhas sensações, e encontrando em mim a faculdade de os comparar, eu sinto-me dotado de uma *força activa* que não sabia ter anteriormente"⁽¹²⁾. Condillac considera a comparação como a condição de abstracção e de ligação das ideias, mas quando se refere no *Tratado* à "*actividade* das operações da alma" desde a sensação até ao juízo⁽¹³⁾, segundo o Vigário é a tese principal do *Tratado* que implicitamente coloca em questão: "É das sensações que nasce todo o sistema do homem"⁽¹⁴⁾.

Condillac pretende conceber todo o sistema das faculdades do homem como "a sensação transformada"⁽¹⁵⁾; ora, para Rousseau, na origem do juízo encontra-se a operação de comparação que não pode ser compreendida como uma "transformação" de sensações, porque sentir é um estado *passivo* de afecção que não é susceptível de ser "transformado" em princípio *activo*: "Appercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger: juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la *sensation*, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature; par la *comparaison*, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour

prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports". De onde resulta esta ideia capital: "Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*" (16).

Em Rousseau, a *actividade do juízo* coloca o *eu* acima ou fora das sensações: "Procuro em vão no ser puramente sensitivo esta força inteligente que sobrepõe (superpose) e depois que julga (prononce). Este ser passivo sentirá cada objecto separadamente, ou mesmo o objecto total formado dos dois, mas não tendo nenhuma força para os dobrar (replier) um sobre o outro, não os comparará jamais, não os julgará de todo" (17).

A "força activa" da faculdade de comparar é definida mediante a concepção do juízo de origem cartesiana que diferencia na sua estrutura um *entendimento* que percebe as relações e as diferentes modalidades de anuência da *vontade* (18). Condillac apresenta uma análise do entendimento partindo do princípio de que há continuidade da sensação ao juízo, enquanto Rousseau considera que há um princípio activo distinto da faculdade de sentir inerente ao entendimento que julga e, portanto, existe solução de continuidade entre a passividade das sensações e a actividade do juízo (19).

Em todo o juízo ou na actividade de julgar, estão implicados dois princípios heterogéneos e Rousseau apela à teoria do erro para elucidar o seu pensamento. Segundo Condillac "desde que há comparação, há juízo", mas "um juízo não é senão a *percepção* de uma relação entre duas ideias que se compara" (20). Esta ideia é explicitamente negada por

Rousseau quando declara: "Quando duas sensações a comparar são percebidas, a sua impressão é dada, cada objecto é sentido, os dois são sentidos, mas a sua relação não é sentida por isso" porque, caso contrário, "se o juízo desta relação não fosse senão uma sensação, os meus juízos não me enganariam nunca, pois não é jamais falso que sinto o que sinto" (21).

Ora, em que medida o *Discurso* estabelece as bases da formulação do problema tal como virá a ser colocado mais tarde na *Profissão de fé*? Pode agora compreender-se melhor o sentido da asserção de Rousseau, quando no âmbito de uma comparação do homem com os outros animais, declara no *Discurso*: "Todo o animal tem ideias pois tem sentidos, combina mesmo as suas ideias até um certo ponto e o homem não difere a este respeito do animal senão do mais ao menos" (22). Torna-se claro que esta expressão "até um certo ponto" tem um peso metafísico fundamental, pois implica uma diferença que não é somente de grau — como é dito no termo final da frase e antecipadamente restringido pela expressão "até um certo ponto"—, mas verdadeiramente específica entre o entendimento humano e o do animal, este último só podendo ser assim denominado analogicamente, na medida em que o animal experimenta sensações e pode formar ideias simples. Mas a especificidade do entendimento humano reside na formação de *ideias gerais* que implica a *comparação* e, como tal, a actividade de uma "força activa e inteligente" capaz de *julgar*, isto é, estabelecer uma relação judicativa entre os termos individualmente considerados — as ideias simples —, de que permanece absolutamente incapaz o animal. Ora, esta distinção específica do entendimento humano é afirmada não

menos enfaticamente no *Discurso* que na *Profissão de fé*. Ela concentra-se no *Discurso* no problema da *ideia geral e abstracta*. Os termos em que Rousseau coloca a questão da ideia geral e abstracta, atestam à evidência que o pano de fundo conceptual que é exposto na *Profissão de fé* está já em obra, isto é, presente no *Discurso*.

Em relação a estas ideias, não pode ser descoberto no animal qualquer indício de origem. O animal está limitado ao nível da sensação e da imaginação ou da memória⁽²³⁾, mas este predicado vivido ou imaginado, é totalmente incapaz no seu princípio de atingir a "ideia geral que é puramente intelectual"⁽²⁴⁾. A aparente concessão feita inicialmente à filosofia empirista em geral é recuperada e negada através desta distinção radical do entendimento humano em relação ao animal. Mas retroactivamente tendo como ponto de aplicação o homem natural, torna definitiva a dificuldade complementar sobre a origem da linguagem, pois a classificação das coisas e a divisão do discurso, não podem fundar-se constitutivamente sem este processo de abstracção e generalização, cujo princípio originário não pode ser indicado no estado de natureza e, portanto, o estabelecimento de uma língua de convenção requer o conhecimento de "história natural e de metafísica" entendida no sentido de conhecimento das coisas⁽²⁵⁾.

O problema essencial da origem da linguagem é o da fundação da possibilidade lógica da ideia geral e abstracta. Rousseau começa por evocar a *semelhança*, cujo princípio pode ser encontrado no animal, mas o que está em questão no caso do homem é a *universalidade* da ideia geral e abstracta. No fundo, é toda a filosofia do seu século que é colocada em

questão e, neste aspecto, a posição de Rousseau é muito firme e diverge da filosofia empirista do seu tempo: existe solução de continuidade entre as ideias simples e as ideias gerais: "toda a ideia geral é puramente intelectual; por pouco que a imaginação se lhe misture, a ideia torna-se imediatamente particular"(26). Segundo uma outra formulação, "os seres puramente abstractos vêm-se na mesma, ou não se concebem senão pelo *discurso*": "É necessário pois enunciar proposições, é necessário portanto falar para ter *ideias gerais*; porque logo que a imaginação páre, o espírito não avança mais senão com ajuda do discurso"(27). Eis agora a conclusão de Rousseau: "as ideias gerais não podem introduzir-se no espírito senão com a ajuda das palavras e o entendimento não as alcança senão por proposições. Esta é uma das razões pelas quais os animais não poderiam formar tais ideias, nem jamais adquirir a perfectibilidade que delas depende"(28).

A perfectibilidade actualizada sob a forma da razão na linguagem estabelece, tal como a liberdade, a diferença específica do homem. Rousseau recupera agora a concessão aparentemente feita inicialmente à filosofia empirista do seu século que o entendimento humano não difere, quanto à formação das ideias, do animal senão do "*mais ao menos*". Não só não há lugar para a atribuição de uma contradição ao autor — como o homem natural permanece ainda próximo da animalidade, a distância entre o homem natural e o animal não serve de termo de comparação para medir a distância entre o homem civilizado e o primitivo — mas, pelo contrário, uma razão suplementar da coerência do seu pensamento: a razão permanece no homem natural em *potência* ou em estado de

pura *virtualidade* (isto é, tal como no animal, ao nível das ideias simples) e não há que atribuir-lhe, como fazem os filósofos empiristas ou os jusnaturalistas, a imanência de uma razão já pré-formada, ainda que a título de "tábua rasa".

Estabelecida a possibilidade lógica da ideia geral e abstracta, a teoria da linguagem eleva-se e culmina na determinação da linguagem como "a *Lógica do Discurso*"⁽²⁹⁾. O discurso fundando a possibilidade intrínseca da ideia geral e abstracta, determina o *sentido universal* de uma coisa ou de um acto. A "Lógica do Discurso" como campo da ideia geral e abstracta abre o horizonte de possibilidade de substituir à *eternidade* característica do estado de natureza o *tempo*, ou melhor, o *tempo abstracto e universal* à *duração vivida imediata*. O discurso funciona como o meio essencial que torna possível, num movimento de interacção recíproco, o progresso da metalurgia e da agricultura que Rousseau considera as duas técnicas fundamentais que estão na origem da civilização⁽³⁰⁾. A razão não pode ser concebida na origem como o único factor civilizador, porque não é primordialmente activa senão na sua relação recíproca com as técnicas fundamentais da civilização, que respondem elas mesmas a necessidades sociais e que, por seu turno, a consolidam cada vez mais. O fundamento essencial da constituição do estado civil consiste na unidade do *discurso*, do *tempo abstracto universal* e da *razão* e opõe-se na sua totalidade ao que Rousseau denomina "o puro movimento da natureza, anterior a toda a reflexão"⁽³¹⁾.

Não há motivo para invocar, como admitem os intérpretes do pensamento de Rousseau, uma evolução do seu pensamento desde o *Discurso* à redacção do *Emile*. Enquanto

Rousseau no *Discurso* estabelece as bases da formulação de um problema metafísico crucial para o tema do *Discurso*, na *Profissão de fé* que é a parte metafísica essencial do *Emile* (Livro IV), fundamenta-o no quadro da sua própria concepção metafísica. Pode concluir-se que os princípios metafísicos estabelecidos no *Emile* encontram-se já previamente estabelecidos no *Discurso sobre a Desigualdade*.

Aceitando a origem dos conhecimentos humanos tal como a apresenta a filosofia do seu século, Rousseau não pode evitar a exigência metodológica da hipótese de uma geração das faculdades que ensaia a aproximação à origem da humanidade para alcançar o começo da vida do espírito. Em relação ao problema da origem do entendimento, a filosofia de Condillac tem a virtualidade de ser simultaneamente a mais próxima e a mais longínqua de Rousseau. É à teoria de Condillac do entendimento que Rousseau deve primeiramente a ideia de um desenvolvimento da razão⁽³²⁾, em seguida a sua articulação à origem da linguagem, mesmo se a natureza desta ligação é profundamente diferente entre ambos. A união destas duas questões é herdada de Locke.

A exposição subsequente mostra, contrariamente ao que pensa Jean Morel e a maior parte senão mesmo a quase totalidade dos seus intérpretes, que se Rousseau pode ser tributário de Condillac da ideia de um desenvolvimento progressivo da razão, uma vez que esta não existe originariamente senão a título de "virtualidade", esta tese deve ser compreendida num sentido estritamente limitado, e tem um alcance definitivamente diferente em Rousseau e em Condillac. Se a confrontação com a filosofia de Condillac se

revela de facto constrangente, é mais para fazer ressaltar a originalidade do pensamento filosófico de Rousseau, que uma pretensa influência "capital" daquele autor e porque, através de Condillac, vai debater-se com as premissas fundamentais da filosofia do seu século.

No fim do *Tratado das sensações*, Condillac formula três hipóteses sobre "as necessidades, a indústria e as ideias de um homem isolado que frui de todos os seus sentidos" (33).

A estátua sem necessidades: "a natureza tomou tudo sobre ela, mas por ter receio de tornar o homem infeliz, limita-o a sensações" (34).

A estátua com necessidades limitadas, em pequeno número e fáceis de satisfazer em proporção à fraqueza da necessidade. "Por esta vigilância, a natureza coloca-a ao abrigo de muitos males, mas também a frustra de muitos prazeres. A pronta fruição não permite que nenhuma necessidade aumente consideravelmente e o prazer, em que reside todo o preço, está proporcionado à fraqueza da necessidade" (35).

A estátua com necessidades em que o desejo agindo com mais violência transforma-se em paixão, mas traz consigo um prazer em proporção. "Suponhamos que a estátua tenha obstáculos a ultrapassar para obter a posse do que deseja, o seu desejo aumenta com a sua inquietude e torna-se paixão (passion)" (36). A maior força das necessidades fá-las durar para além do instante presente e leva a estátua a prever as suas necessidades. O que está na origem do desenvolvimento da razão é a "indústria" suscitada por esta previsão.

Em Condillac, a hipótese do isolamento do *Tratado* que a ficção teórica da estátua tem a virtualidade de tornar absoluta é

um postulado de análise. Em Rousseau, é a expressão da lentidão da natureza ou a base de uma espécie de "teleologia negativa" que evita a aparição das paixões de origem social e o desequilíbrio possível entre as necessidades e as faculdades humanas: a instituição da sociedade tem como primeira consequência o crescimento das paixões. Há uma diferença essencial entre os dois autores quanto sentido das relações estabelecidas entre a necessidade (*besoin*), a paixão (*passion*) e a razão, o desenvolvimento do indivíduo e o da espécie, assim como a origem da razão e da sociedade.

Segundo Condillac, há homogeneidade das necessidades e das paixões: a *necessidade* (*besoin*) é o desejo referido ao objecto em ordem à sua satisfação, enquanto a *paixão* (*passion*) é uma expressão mais violenta do desejo. O desenvolvimento das faculdades é o resultado do crescimento correspondente das necessidades. Se Rousseau considera que o desenvolvimento da razão é o resultado de um desequilíbrio das necessidades cujo motor são as paixões, recusa o condicionamento puramente físico das necessidades para o desenvolvimento da razão, porquanto existe diferença de natureza entre a necessidade e a paixão; ainda que as paixões dos homens sejam influenciadas pelas suas necessidades, a paixão não é uma necessidade de ordem física. Em Rousseau, há uma identidade fundamental quanto ao princípio de desenvolvimento das faculdades no indivíduo e na espécie. Segundo Condillac, todo o conjunto de "conhecimentos práticos" é edificado pelo indivíduo isolado e a sociedade humana, por intermédio da linguagem, opera a passagem do conhecimento prático a um conhecimento teórico, mediante um progresso de explicitação

da racionalidade imanente ao homem na natureza: "não sentiria a necessidade de aprender uma língua, se não sentisse aquela de pronunciar juízos: não diz senão o que fazia antes sem poder dizê-lo" (37).

O problema da geração das faculdades humanas consiste em determinar como é concebida a passagem do estado de natureza ao estado social, isto é, qual a articulação da teoria sistemática do desenvolvimento da razão com a teoria "arqueológica" da cultura ou da civilização. A teoria da linguagem é o *pivot* desta articulação, enquanto elemento primeiro constitutivo de origem ou modelo da estrutura geral de toda a origem. Assim, convém equacionar esta figura privilegiada da origem com os requisitos apresentados ao nível da teoria da geração das faculdades humanas por Condillac e Rousseau.

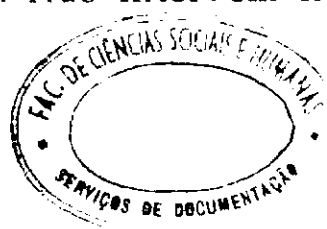
Previamente, há que afastar a crítica clássica de que Rousseau colocou "causas fortuitas" como condições do desenvolvimento da razão. A origem de uma tal interpretação e respectiva avaliação crítica é avalizada pela concepção do desenvolvimento da razão do tipo de Condillac, em que a razão não sendo previamente dada de forma acabada como nos teóricos do direito natural, é susceptível de uma geração necessária segundo um princípio interno, mas a noção de perfectibilidade em Rousseau demanda que se considere o princípio de desenvolvimento do entendimento em sentido diferente da teoria de Condillac.

Em Condillac, a teoria do entendimento é o resultado de um processo de transformação da sensação que é o invólucro de todas as faculdades humanas e, apesar de permanecer

idêntica a si mesma, vai adquirindo possibilidades múltiplas de complexão: a geração das faculdades é compreendida como o resultado necessário de um princípio interno de transformação das sensações inerente a uma história intrínseca essencial e exemplar do espírito, excluindo a referência às condições históricas da existência universal dos homens.

Se considerarmos o papel atribuído à ligação das ideias e aos signos, a ligação das ideias começa pela *atenção*, mediante a qual "forma-se entre as percepções uma ligação, de onde as várias operações tiram a sua origem"⁽³⁸⁾. O signo natural é uma modalidade de tipo fisiológico de relação das ideias. O espírito eleva-se à *memória* e à *reflexão* pela passagem ao signo instituído e convencional⁽³⁹⁾. Assim, há uma altura em que se torna indispensável ao desenvolvimento das faculdades do indivíduo a intervenção de qualquer forma de sociedade, mesmo que limitada à condição formal mais elementar possível de um par de seres humanos como condição de possibilidade de instauração da linguagem. A hipótese do *Ensaio* é, no fundo, a mesma que virá a ser depois retomada *a posteriori* no *Tratado* e implica, em última instância, a reintrodução do princípio da sociabilidade natural que é postulado sem ser problematizado por Condillac, como indica Rousseau no *Discurso*⁽⁴⁰⁾, mas fazendo abstracção do comércio dos homens estabelecido no seio da relação universal da sociedade.

Em Condillac, a instituição dos signos convencionais tem um carácter necessário, mas circunstancial, na história da inter-subjectividade e, como tal, apresenta dificuldade em ser integrada na história da subjectividade⁽⁴¹⁾. Não intervém na



história da inter-subjectividade qualquer determinação essencial que não estaria já pré-determinada pelo sistema do entendimento, enquanto em Rousseau a origem do entendimento e da linguagem é referida à existência dos homens na sua totalidade.

Em Condillac, a linguagem é a consequência do princípio da necessidade orientado pelo sistema do entendimento; em Rousseau, pelo contrário, a linguagem surge a partir de um *círculo* da origem, que não é rompido senão por circunstâncias fortuitas, tão contingentes quanto necessárias. Para conceber este círculo da origem, convém determinar o sentido do conceito essencial mediante o qual se estabelece no *Discurso* a teoria da potencialidade do espírito humano: a perfectibilidade.

Há necessidade numa teoria do estado de natureza pura, tal como é apresentada por Rousseau, em conceptualizar a noção de perfectibilidade como uma *virtualidade* completa e absoluta: a perfectibilidade é o *princípio formal* da história e não a sua origem, fonte ou causa. A perfectibilidade traduz-se no seu princípio como uma *pura negação* que não se actualiza senão com as "circunstâncias": o homem define-se como um ser *raisonnable* enquanto animal *dénaturable*. Se a perfectibilidade deve ser tomada tanto na espécie como no indivíduo, como é afirmado no *Discurso*⁽⁴²⁾, a causa última desta necessidade conceptual reside na *inércia formal do conteúdo* da noção de perfectibilidade.

Rousseau estabelece o princípio de desenvolvimento do entendimento através de uma dialéctica recíproca das necessidades e das paixões: "Quoi qu'en disent les Moralistes, l'*entendement* humain doit beaucoup aux *passions*, qui, d'un

commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: c'est par leur activité que notre *raison* se perfectionne; nous ne cherchons à connaître, que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connaissances" (43).

A teoria do progresso do entendimento, por intermédio de uma dialéctica recíproca das necessidades e das paixões, é diferente da que apresenta Condillac, pois não há como em Condillac homogeneidade entre a necessidade e a paixão; se as paixões que constituem o princípio de desenvolvimento do entendimento "tiram a sua origem" das necessidades, isto é, podem ser despontadas por intermédio da necessidade, a paixão não é uma necessidade de ordem física. O campo de aplicação de uma teoria do desenvolvimento das paixões tem sentido no âmbito do estado de sociedade, quando está consumado o desequilíbrio entre as necessidades e a possibilidade da sua satisfação, mas não é aplicável ao estado de natureza, em que o indivíduo isolado está condicionado às suas necessidades físicas.

Rousseau considera que para provocar este desequilíbrio é necessário "novas circunstâncias" (44) em relação ao puro estado de natureza, enquanto a explicação de Condillac o admite como dado de imediato na natureza. Se até certo ponto é a actividade prática do homem que, tanto para Condillac como em Rousseau, está na origem do desenvolvimento do entendimento e a perfectibilidade se actualiza com a "ajuda das circunstâncias", segundo a fórmula de Rousseau (45), este

acordo aparente recobre uma profunda divergência. Estas "circunstâncias" são *indiferenciadas* para Condillac que julga poder ser dispensado um estatuto científico à hipótese colocada no *Tratado das sensações*, porque atribuindo a um ser qualquer com a organização do homem, um número *arbitrariamente escolhido de sensações*, pelo *princípio da necessidade* (*besoin*) segundo uma sucessão necessária, assistir-se-á a um processo interno de transformação das sensações que faz nascer todas as faculdades humanas.

Segundo Condillac, o complexo das necessidades é uma característica essencialmente resultante da *organização* e, como tal, uma determinação biológica de cada espécie e também, em particular, da espécie humana, conforme o princípio secundário de diversificação dos órgãos condicionando acessoriamente a organização: "As leis da geração das faculdades dos animais são simples, gerais: são as mesmas para todas as espécies e produzem tantos sistemas diferentes quanto há variedade na organização. Se o número, ou se somente a forma dos órgãos não é a mesma, as necessidades variam e ocasionam cada um, no corpo e na alma, operações particulares. Por isso cada espécie, para além das faculdades e os hábitos comuns a todas, tem hábitos e faculdades que não lhe pertencem senão a ela. (...) Ainda que o sistema das faculdades do homem seja sem comparação o mais extenso de todos, faz contudo parte deste sistema geral que envolve todos os seres animados; deste sistema em que todas as faculdades nascem de uma mesma origem, a sensação; em que se engendram por um mesmo princípio, a necessidade; em que se exercem por um mesmo meio, a ligação das ideias" (46).

Assim, ao princípio da *necessidade* ou ao seu fundamento essencial, a *organização*, é atribuído o papel de explicação da generalidade das leis de todas as espécies e a variedade correspondente dos sistemas, em função da diversidade possível de organização, que origina combinações diferentes de necessidades e, portanto, operações particulares e faculdades próprias a cada espécie.

Em última análise, o sistema das faculdades é estabelecido interiormente pelos indivíduos isoladamente, porque o princípio de determinação é a *organização física* da espécie. Assim, quando Condillac faz referência a um indivíduo abstractamente isolado na sua hipótese teórica do *Tratado* trata-se, na realidade, do género humano, pois o papel das "circunstâncias" como história integral da inter-subjectividade, ainda que necessário ao desenvolvimento do entendimento, em última instância, é condicionado pelo princípio interno de organização física da espécie humana.

Em Condillac, a geração das faculdades humanas inscreve-se numa pré-determinação interna de organização que corresponde uma *indeterminação* de todo e qualquer conteúdo histórico. Em Rousseau, o princípio de desenvolvimento do espírito humano é estabelecido de modo diferente: em primeiro lugar, a perfectibilidade implica uma determinação *originariamente negativa* da natureza da espécie humana e, uma vez colocada em movimento, potencialmente *infinita* acerca das *virtualidades positivas* da essência humana, porque não é um princípio que remete para uma determinação de organização, mas para o desenvolvimento ou exercício de faculdades que transcendem qualitativamente a dimensão

física da espécie humana e, portanto, *espiritualmente autónomas*. Em segundo lugar, o desenvolvimento das faculdades requer condições novas em relação ao estado de natureza, que serão consideradas segundo a diversidade das circunstâncias históricas e a pluralidade dos seus conteúdos possíveis e não através da uniformidade das suas necessidades. O fundamento da unidade do desenvolvimento do espírito humano será desvendado nas origens e o devir do comércio (no sentido latino do termo) dos homens e não numa história pré-determinada exemplar do indivíduo. O termo intermediário não é mais *fisiológico* — a organização, mas *social*, isto é, económico e sobretudo moral e político.

Em Rousseau, não há qualquer semelhança ao papel desempenhado pela *necessidade* na teoria de Condillac: a diferença acessória de organização confere aos indivíduos que compõem os diferentes povos uma diversidade variável de necessidades e, conseqüentemente, ideias específicas. Segundo a teoria de Rousseau, a relação dos homens aos seus meios de existência influencia a condição dos homens quanto às suas relações mútuas e, somente por intermédio das paixões enquanto expressão da complexidade inter-subjectiva universal das suas relações sociais, sobre o entendimento dos indivíduos. As determinações não são internas ou *fisiológicas*, mas estabelecem-se no seio da sociedade através de um processo singular cujo princípio de inteligibilidade é a totalidade dos elementos constituintes do *modus vivendi* do homem e a efectividade das suas relações com a natureza.

Ora, na alvorada do espírito o homem colide com a aporia fundamental da origem da linguagem: "o que foi mais

necessário, da sociedade já ligada à instituição das línguas, ou das línguas já inventadas, ao estabelecimento da sociedade"(47). O *Ensaio sobre a origem das línguas* pode servir de fio condutor complementar para o estabelecimento das teses fundamentais da antropologia do *Discurso*. Enquanto a passagem do *Discurso* sobre a linguagem é essencialmente aporética, o *Ensaio* possibilita a partir do pano de fundo conceptual estabelecido no *Discurso*, a formulação da resposta acerca do sentido da solução das aporias colocadas no *Discurso*.

Rousseau parece aceitar no primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* a ideia da superioridade expressiva da *linguagem de acção* que era a teoria tradicional e dominante no século XVIII. A *língua do gesto* é caracterizada na linha de Condillac ou Warburton, como "mais fácil" e também "mais enérgica" e "mais expressiva"(48). Mas a superioridade que Rousseau parece atribuir à língua do gesto é antes estabelecida a título de concessão na forma de um paradoxo com o objectivo de explicitar o sentido do postulado fundamental que é enunciado em seguida por Rousseau em sentido contrário ao que era inicialmente concedido: "Mas quando se trata de excitar (*émouvoir*) o coração e de inflamar (*enflammer*) as *paixões* é toda outra coisa"(49). A palavra na sua origem é, portanto, um meio de expressão da paixão.

A originalidade do ponto de partida de Rousseau sobre a linguagem consiste na consideração do *conteúdo estético* de expressão da língua em lugar da perspectiva da *identidade formal* de todas as formas de linguagem característica da concepção de Condillac. A teoria da linguagem em Rousseau implica a alteração completa da relação de identidade formal

entre o *gesto* e a *palavra* estabelecida pela teoria da linguagem de Condillac. Deduz-se logo o corte total com a perspectiva de correspondência formal dos *gestos* e *sons* postulada pela teoria de Condillac, opondo Rousseau à expressividade mediana das *imagens*, a força dos *sons*, das *inflexões* e dos *acentos* da voz ou do valor melódico, em que consiste a *diferença específica*, de *ordem temporal*, que caracteriza a *palavra*, antecipando Ferdinand de Saussure: "L'impression *successive* du discours, qui *frappe à coups redoublés*, vous donne bien une autre émotion que la présence de l'objet même, où d'un coup d'oeil vous avez tout vu. (...) Concluons que *les signes visibles rendent l'imitation plus exacte, mais que l'intérêt s'excite mieux par les sons*" (50).

A dicotomia do *gesto* e do *som* exprime o binómio antinómico fundamental da linguagem das necessidades físicas e a linguagem das paixões morais, conducente a uma conclusão essencial em que reside todo o peso da argumentação de Rousseau: "Se não tivéssemos jamais senão necessidades físicas, teríamos podido bem não falar nunca e entendermo-nos perfeitamente unicamente pela língua do gesto" (51). A língua do gesto é o meio mais breve de comunicação, pois as imagens indicam de forma mais imediata em comparação aos sons; se no limite o homem não tivesse senão necessidades físicas, a imagem tornar-se-ia a coisa mesma ou o próprio facto e o elemento humano seria excluído. Em última instância, esta é a via apresentada por Condillac, na medida em que a linguagem de acção precede e funda toda a linguagem (52).

A oposição do *gesto* e da *palavra* traduz a diferença intrínseca essencial entre a natureza e a convenção ou o

animal e o homem. Rousseau enquadra este par de opostos tradicional das teorias da linguagem mediante a oposição essencial entre a necessidade física e a paixão e introduz a consideração do *conteúdo estético*, sob o material significante, reconhecendo a essência da expressão verbal como expressão da paixão. O conteúdo exprimido ou a paixão própria ao homem é o elemento formal que é o pré-requisito essencial da linguagem, porque as condições formais físicas de comunicação podem ser preenchidas pelos animais. Segundo Rousseau, as condições formais da linguagem, contrariamente à teoria de Condillac, não são o resultado de uma *diferença de organização*(53). A paixão é o princípio que "aproxima os homens" e "arranca as primeiras vozes", pois o efeito natural das primeiras necessidades físicas foi o de afastarem-se entre si(54).

Antes de terminar, importa afastar uma certa ambiguidade quanto ao sentido desempenhado pela paixão. As paixões constituindo o princípio de aproximação dos homens, não representam uma forma análoga de *sociabilidade natural* do homem. Em primeiro lugar, há uma ambivalência da paixão que "aproxima" os homens, resultado de sentimentos tão contrários como o amor ou o ódio e o temor ou a piedade. Em segundo lugar, as paixões aproximam moralmente os homens numa segunda fase, quando cessando de se manter as condições ideais do estado de natureza pura, novas necessidades físicas como resultado de uma falta dos meios de subsistência que vão contra o "efeito natural das primeiras necessidades"(55), obrigam os homens a juntarem-se e a trabalhar em comum para a sua sobrevivência. Em último lugar, a paixão é o

produto das circunstâncias da história humana na totalidade singular das suas relações subjectivas.

A necessidade física não origina directamente a palavra e a sua instituição requer a mediação da paixão. A "nação" ou a "sociedade nascente" reunindo diversas famílias e qualificada de "juventude do mundo"⁽⁵⁶⁾ é o *movimento da paixão* considerada como *fundo de perfectibilidade*, em que dizer e cantar são a mesma coisa: a música não é uma arte inteiramente separada da palavra, e a linguagem associa estreitamente na sua origem o acento, a melodia e a poesia⁽⁵⁷⁾. O puro movimento da paixão em que "o gesto solicitado não bastando mais, a voz acompanha-a de acentos apaixonados"⁽⁵⁸⁾, inaugura o momento da passagem múltipla e global à cultura: ao instinto substitui-se a paixão; a família dá lugar à nação, o gesto à palavra, em que se resume a origem da sociedade: "paixão tornada em instituição"⁽⁵⁹⁾. Para Rousseau, a linguagem está intimamente ligada à música e à poesia que tomam o valor exemplar de um modelo de inteligibilidade da origem do espírito humano, como indica o próprio título do *Ensaio*⁽⁶⁰⁾, pois a paixão impõe à instituição social de se destacar da pura natureza física e de surgir na mesma singularidade histórica originária que a palavra. A essência da cultura na sua origem é arte e paixão e é quando degenera que devém instrumental; crê-se então que "para bem filosofar é necessário remontar às causas físicas", mas "*a efeitos morais é necessário procurar causas morais*"⁽⁶¹⁾, porque toda a arte autêntica é origem reencontrada de cultura opaca a causas físicas.

Extrair as consequências últimas do *Discurso sobre a Desigualdade* e o *Ensaio sobre a origem das línguas*, implica talvez o reconhecimento de que não há modelo da origem da cultura e da instituição social. A passagem da animalidade à humanidade, pois tal é a perspectiva segundo a qual Rousseau designou à antropologia o alcance e o sentido de um pensamento da origem, colocando o problema central da antropologia que é da passagem da natureza à cultura e, em geral, toda a origem deve ser pensada como uma descontinuidade absoluta que não pode ser derivada de uma genealogia do espírito ou a actualização de uma possibilidade pré-existente porventura omitida quando, pelo contrário, os possíveis se geram no quadro de uma filosofia da história irreduzível a qualquer *a priori* do espírito, mas constitutiva do horizonte de possibilidade de todos os seus conteúdos possíveis.

Tinha-se concedido como hipótese acabada de ser infirmada que a "física explica de alguma maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias"(62), mas "quanto mais se medita sobre este assunto, mais a distância das puras sensações aos mais simples conhecimentos se engrandece aos nossos olhos"(63). A conclusão necessária é a de que a ideia "puramente intelectual" ou a ideia geral e abstracta e a linguagem como o seu produto e veículo instrumental, não podem justificar-se "por meios puramente humanos"(64), isto é, o seu fundamento essencial não pode ser compreendido por meios puramente naturais. Termina-se assim numa aporia de estrutura circular, que reconduzindo ao ponto de partida, põe termo à possibilidade de concessão de uma sociedade já

estabelecida entre os homens; quer dizer, a natureza independentemente dos factos históricos (do "concurso fortuito de várias causas estrangeiras, que podiam nunca ter nascido" [65]), não permite deduzir analítica e geneticamente a linguagem, ou seja, o que constitui depois de Aristóteles(66) a forma racional e social do homem.

Como nenhuma demonstração ostensiva e genética da sociedade pode ser exibida, torna-se necessário, por um lado, supor a sociedade como condição de possibilidade e, por outro lado, que a sociedade e a linguagem não são atributos naturais do homem. O objectivo próximo é o de injectar um "tempo infinito" na origem da sociedade e da linguagem e, consequentemente, o de provar que não são dons naturais do homem: "Que se pense nas *dificuldades inconcebíveis* e no *tempo infinito* que deve ter custado a primeira invenção das línguas; e (...) julgar-se-á quantos *milhares de séculos* foi necessário para desenvolver sucessivamente no espírito humano as operações de que era capaz" (67).

O conjunto da passagem aporética do *Discurso* sobre a linguagem, não se limita a colocar as aporias sobre a "origem das línguas", mas é criticado todo o *ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* e também o método genético da filosofia contemporânea como "física experimental da alma". Por um lado, pode concluir-se que a ideia "puramente intelectual" e a linguagem que é a sua expressão, não são fundadas *em natureza* por intermédio de uma genealogia das sensações particulares ou ideias simples às ideias complexas ou gerais. Por outro lado, que o método da Meta-"física" contemporânea é impotente para estabelecer a genealogia da

linguagem "por meios puramente humanos", quer dizer, por um procedimento dedutivo e genético a partir da natureza humana tal como é fundada no estado de natureza. A única solução possível do problema em que se enreda a filosofia do seu século é a substituição da dedução genética pela "meditação" filosófica sobre a história que ensaia a colocação das premissas da filosofia da história.

Esta é a solução original para a solução do problema aporético sobre a origem do entendimento e da linguagem levantado no quadro do estado de natureza e que pode ser formalmente enunciado nos seguintes termos: a condição de possibilidade da superação do estado de natureza enquanto condição hipotética e originária do homem é a fundação dos princípios da filosofia da história como condição de possibilidade do horizonte de constituição da essência humana do ponto de vista "metafísico e moral", quer dizer, como ser racional e livre.

O sentido porventura último e decisivo da passagem aporética do *Discurso* sobre a linguagem é o de fundamentar esta hipótese apagógicamente, porque a linguagem que constitui a forma racional e social do homem não pode ser creditada em natureza. A solução originalmente inovadora trazida por Rousseau é a de que no âmago de um problema emblemático do seu século requerendo uma solução *de jure* apropriado ao problema e que se coloca também no quadro da sua filosofia em que o estado de natureza é o fundamento hipotético e conjectural da condição originária do homem é, paralelamente, a necessidade conceptual da fundação da

filosofia da história como o único meio de superação absolutamente necessário do conceito anteriormente colocado.

Finalmente, compreende-se melhor porque é que C. Lévi-Strauss considerou Jean-Jacques Rousseau o "fundador das ciências do homem" (68): "Rousseau não se limitou a prever a etnologia: fundou-a. Primeiro de maneira prática, escrevendo este *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens* que coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura e em que se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral e, em seguida, sobre o plano teórico, distinguindo, com uma clareza e concisão admiráveis, o objecto próprio (da antropologia)" (69). Certamente, Rousseau fundou "as ciências humanas" — "como agente involuntário de uma transformação que se opera através dele, e que em Jean-Jacques Rousseau, a humanidade inteira aprendeu a experimentar" (70) — mas *filosoficamente*, na medida em que o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens* estabelece as bases de uma nova antropologia no quadro de uma filosofia da história de que Rousseau se revela como o precursor e, finalmente, porque toda a filosofia em sentido majestático, colocando-se ao serviço da ciência, lhe serve de *fundamento*. Esta verdade filosófica é o enunciado formal da suprema amplidão do objecto e do sentido universal do *Discurso*. A obra de Rousseau, particularmente o *Discurso sobre a Desigualdade*, é hoje encarada como uma obra maior acerca da filosofia da história da espécie humana (71).

Logo no Prefácio e reportando-nos sobretudo à Primeira Parte do *Discurso* cujo objecto é o estado de natureza, Rousseau tinha lançado o repto de um verdadeiro programa científico

sobre o problema da origem e do fundamento da sociedade humana: "uma boa solução do seguinte problema não me pareceria indigna dos Aristóteles e dos Plínios do nosso século: *Que experiências seriam necessárias para chegar a conhecer o homem natural; e quais são os meios de fazer estas experiências no seio da sociedade?* Estas investigações tão difíceis de fazer, e nas quais tão pouco se tem pensado até aqui (*on a si peu songé jusqu'ici*), são portanto os únicos meios que nos restam de levantar uma multitude de dificuldades que nos impedem o conhecimento dos fundamentos reais da sociedade humana"(72). Mas quando Rousseau nomeia o homem natural no âmbito de um programa científico, exprime o devir interno do objecto da antropologia que é o da origem e a evolução da espécie humana e que partindo do estado de natureza desemboca no quadro da filosofia da história tal como é desenvolvida na Segunda Parte do *Discurso*.

O estatuto do estado de natureza e do seu conceito correlativo, o homem natural, é a de um conceito regulativo, uma hipótese filosófica que no limite aponta ou tendencialmente tende a coincidir como condição originária da espécie humana com determinadas espécies antropomórficas como o "embrião da espécie humana", sem se confundir contudo com elas e, inversamente, Rousseau pode invocar a existência real ou hipotética destas espécies como confirmação *a posteriori* de uma hipótese filosófica que, não tendo o estatuto de um facto histórico, não se confunde com estas "espécies antropomórficas". Se o estado de natureza é creditado na Primeira Parte do *Discurso* com o estatuto de um cânone que a título de "fundamento" dotado do mais alto grau de

evidência e credibilidade científica análogo ao de uma hipótese "semelhante àquelas que fazem todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo" (73), tem como objecto a formação do mundo humano, isto é, a origem não propriamente física da espécie humana, mas da especificidade do homem enquanto homem, quer dizer, das faculdades humanas enquanto qualidades virtuais naturais, por seu turno, o objecto da Segunda Parte do *Discurso* comporta os vários estádios sócio-políticos da evolução da espécie humana, quer dizer, a origem conceptual do mundo humano a partir do seu fundamento originário que é o estado de natureza e a genealogia da essência do mundo humano em geral através do estabelecimento das premissas da filosofia da história da espécie humana, quer dizer que, em suma, as duas partes do *Discurso* estabelecem a fundação filosófica do objecto da antropologia como a ciência matriz das ciências humanas.

Rousseau declara no início da Primeira Parte do *Discurso*: "Por importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem, de o considerar desde a sua origem, e de o examinar, por assim dizer, no primeiro embrião da espécie, não seguirei de todo a sua *organização* através dos seus desenvolvimentos sucessivos" (74), (trata-se da organização física interna da espécie, conformando-se a um programa completamente diferente de Condillac e do que apresenta a filosofia do seu século como em Diderot, Maupertius, etc., e que estabelece a originalidade da empresa de Rousseau), mas do "estudo sério do homem, das suas *faculdades* naturais, e dos seus desenvolvimentos sucessivos" (75); "Ó homem (...) é por assim dizer a vida da tua espécie que te vou descrever a partir

das *qualidades* que recebeste" (76). Rousseau assinala desde logo também no início do Prefácio a novidade e a especificidade da sua empresa: "O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem" (77) e "considero o assunto deste Discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor, e como uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver" (78).

Na célebre e importante Nota X do *Discurso*, tão discutida quanto mal compreendida, Rousseau depois de afirmar que "está bem demonstrado que o macaco não é uma variedade do homem (...) porque se está seguro que a sua espécie não tem de todo aquela de se perfeccionar que é o carácter específico da espécie humana", acrescenta: "experiências que não me parecem ter sido feitas sobre o pongo e o orangotango (estas "espécies de animais antropomórficos") com suficiente cuidado para poder retirar a mesma conclusão. Talvez depois de investigações mais exactas descobrir-se-á que são homens"; mas Rousseau conclui ressalvando previamente e reivindicando o estatuto de uma hipótese que a título de fundamento não pode ser experimentalmente verificada: "esta experiência deve passar por impraticável, porque seria necessário que o que não é senão uma suposição fosse demonstrado verdadeiro, antes que a prova que deveria constatar o facto pudesse ser tentada inocentemente" (79). Mas se Rousseau é inclinado a aceitar a hipótese de um "transformismo restrito" é sobretudo devido às insuficiências da anatomia comparada e em particular às insuficiências da ciência natural do seu tempo como observa na abertura do *Discurso*: "Não poderia formar sobre este assunto senão

conjecturas vagas, e quase imaginárias: a anatomia comparada fez ainda muito poucos progressos, as observações dos naturalistas são ainda demasiado incertas, para que se possa estabelecer sobre semelhantes fundamentos a base de um raciocínio sólido", mas imediatamente antes tinha declarado: "não me deterei a investigar no sistema animal o que terá podido ser o homem no início, para se tornar enfim o que é" (80).

Finalmente, como denota este último texto do *Discurso*, pode dizer-se como observação conclusiva que o problema da origem da organização física da espécie humana não é verdadeiramente o problema central do *Discurso*. A antropologia física em sentido estrito, tal como está autonomizada actualmente, por "importante que seja, para bem julgar o estado natural do homem" exige, segundo Rousseau, como horizonte prévio de constituição do seu campo particular e como condição de possibilidade do seu campo delimitado de análise, a fundação filosófica da antropologia como ciência do homem enquanto a compreensão mais profundamente originária de acesso ao núcleo fundamental de sentido sobre o que é o homem enquanto homem, isto é, a fundamentação da ciência do homem enquanto tal. O objecto do *Discurso* é o da *fundação filosófica* da antropologia como a ciência matriz das ciências humanas.

CONCLUSÃO

Completa-se a análise do estado de natureza e não resta senão recolher os resultados da Primeira Parte do *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.

O estado de natureza não comporta a finalidade essencial e tradicional de ser a condição de possibilidade ou o fundamento de passagem à sociedade. O estado de natureza considerado em si mesmo, não é caracterizado por nenhuma das três oposições que, segundo os teóricos do direito natural, definem o conceito. O primeiro modo de conceber o conceito consiste em opor o estado de natureza à vida e condição dos animais e a descrição do "homem físico" mostra o homem natural como um animal "organizado de forma mais vantajosa de todos" (1). O segundo modo de conceber o conceito consiste em opor o estado de natureza à vida civilizada, mas não há nada neste estado que faz supor nem nenhuma "descoberta" que deixe prever a vida civilizada e, portanto, a condição do homem natural não pode ser qualificada de "miserável" conforme o modelo conceptual dos jusnaturalistas. A última forma de conceber o estado de natureza consiste na sua oposição ao estado civil, em que é caracterizado pela relação moral que resulta da ligação simples e universal que resulta da semelhança da natureza dos homens em geral, mas esta relação universal é inconcebível porque os "homens neste estado" não

têm "entre si nenhuma espécie de relação moral"(2) e é declarado conclusivamente que não há qualquer ligação entre eles.

Toda a caracterização do estado de natureza comporta o seu fim em si mesma e não anuncia o futuro nem indica qualquer motivo específico para abandonar este estado. A oposição com as doutrinas precedentes é neste ponto radical, pois o estado de natureza não encerrando nenhuma finalidade dinâmica capaz de determinar um devir histórico, o único meio conceptualmente necessário de superação do conceito estabelecido, consiste na colocação das premissas da filosofia da história que ensaia a fundação originária da filosofia da história como expressão do movimento interno do objecto próprio da antropologia. A oposição com os seus predecessores em matéria de direito natural parece total e está marcada na composição mesma do *Discurso*, que isola o estado de natureza na Primeira Parte, em lugar de incluir nesta a descrição que termina pelo pacto característico da sociedade civil.

A passagem da condição originária do homem ao estado actual, quer dizer, da natureza à cultura é o resultado dos "desenvolvimentos sucessivos do espírito humano"(3), isto é, está ligado tanto ao progresso da razão como à socialização enquanto o processo pelo qual "a perfectibilidade e as outras faculdades que o homem natural tinha recebido em potência"(4) passando a acto vão produzir, com a socialização progressiva e o desenvolvimento da razão, a formação actual do mundo humano e "conduzir enfim o homem e o mundo ao ponto em que o vemos"(5).

Rousseau tinha comparado no início do *Discurso* os seus "raciocínios (*raisonnements*) hipotéticos e condicionais" aos que "fazem todos os dias os nossos físicos sobre a formação do mundo"(6). Este método concerne o estado de natureza, mas quando estabelece os alicerces da "formação do mundo" actual encontra também o seu campo de aplicação e, portanto, Rousseau coloca no fim da Primeira Parte do *Discurso* os princípios da sua aplicação na Segunda Parte.

"Os acontecimentos que tenho a descrever tendo podido acontecer de várias maneiras, não posso determinar-me na escolha senão por conjecturas. Estas conjecturas devêm razões quando são as mais prováveis que se pode tirar da natureza das coisas, e os únicos meios que se pode ter de descobrir a verdade"(7). Mas estas "conjecturas" cujo objecto é a escolha das causas "mais prováveis" da origem do mundo actual dão lugar a "consequências que não serão por isso conjecturais, porque sobre os *princípios* que acabo de estabelecer, não se poderá formar nenhum outro *sistema* que não me forneça os mesmos resultados e de que não possa tirar as mesmas conclusões"(8).

Ora, o conjunto das conjecturas que se podem estabelecer sobre a "formação do mundo" actual, resultam dos "princípios" que acabam de ser fundados na Primeira Parte do *Discurso* e, portanto, todos os sistemas fundados sobre estes princípios fornecem necessariamente "os mesmos resultados" e "as mesmas conclusões". A Segunda Parte do *Discurso* e o *Contrato Social* constituem um "sistema" alicerçado sobre os

"princípios" que a Primeira Parte do *Discurso* procedeu à sua fundação originária.

"Dois factos sendo dados como reais a ligar por uma sequência de factos intermediários, desconhecidos, ou encarados como tais, cabe à história, quando se a tem, dar os factos que as ligam; e à filosofia, à sua falta, determinar os factos semelhantes que podem ligá-los" (9).

Os "dois factos sendo dados como reais" são o estado de natureza como fundamento originário da espécie humana e o último termo da filosofia da história traçada na Segunda Parte do *Discurso* que é o despotismo contemporâneo. Não é o estado de natureza, nem toda a história hipotética e conjectural da espécie humana tal como é descrita na Segunda Parte do *Discurso*, que Rousseau afirma que "ignora" no primeiro capítulo do *Contrato Social* (10), mas apenas a última etapa da "história hipotética dos governos" (11) que culmina no despotismo contemporâneo. O que Rousseau declara "ignorar" no *Contrato Social* é precisamente o último "facto sendo dado como real" do *Discurso* que reduz o direito à força e transforma o "poder legítimo em poder arbitrário" (12), pois o objecto do *Contrato Social* é o de "indagar se na ordem civil pode haver alguma regra de administração legítima e segura" (13) e não há possibilidade de legitimação do poder político como direito do mais forte: "ceder à força é um acto de necessidade, não de vontade. Ora, o que é um direito que perece quando cessa a força? Se é necessário obedecer por força, não é necessário obedecer por dever; e quando já se não é forçado a obedecer, acaba essa obrigação. Não se vê, portanto, o que é que a palavra

direito acrescenta à força; não significa aqui absolutamente nada. O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o mestre se não transformar a sua força em direito e a obediência em dever. Convenhamos portanto que a força não faz o direito, e que não se é obrigado a obedecer senão aos poderes legítimos. Assim a minha questão primitiva volta sempre"(14).

O Prefácio do *Discurso* admitia que o estado de natureza "talvez não tenha existido"(15), mas considerava ter estabelecido uma hipótese necessária e incondicionalmente certa, devido à "impossibilidade em que se está, por um lado, de destruir certas hipóteses"(16), sobretudo quando depois de libertar e purificar o homem do dédalo de "todos os dons sobrenaturais que pode ter recebido, e de todas as faculdades artificiais que não pode ter adquirido senão por um longo progresso"(17), o estado de natureza adquire o estatuto de um "facto" filosófico tão certo quanto o despotismo contemporâneo.

Certamente, não é a certeza de um facto histórico que é reivindicada e a maioria dos intérpretes não estão livres desta recriminação, pois os "testemunhos incertos da história"(18) não só não deixaram qualquer indício "sobre o que teria podido devir o género humano se fosse abandonado a si próprio"(19), mas quando mesmo se admitisse a título de hipótese uma tal possibilidade, tornar-se-ia necessário "afastar todos os factos (históricos), pois não tocam de todo à questão" e "não se devem tomar as investigações sobre este sujeito, por verdades históricas"(20). Somente a "filosofia à falta" da história e à sua

literal incapacidade e total irrelevância para o assunto em causa, pode fundar o estado de natureza na sua verdadeira realidade e conceder-lhe o estatuto de um *facto* cuja natureza e certeza é completamente diferente e muito superior à da história, mas esse é o género de certeza que apenas pode alcançar e é reservada à filosofia.

Os filósofos e jusnaturalistas conceberam a edificação deste "fundamento" segundo um procedimento de método em que o estado originário era já previamente compreendido à luz de um estado actual que era necessário justificar como tendo uma raiz natural, requerendo uma justificação trazendo consigo o índice de uma servidão explicativa. Em Rousseau, pelo contrário, a verdade e a realidade efectiva do estado de natureza como fundamento originário funda-se em si mesma e comporta em si o seu próprio princípio interno de edificação e inteligibilidade. Não é, portanto, sobre esta verdade inicial que recai o ónus da prova acerca da condição do mundo actual, que encontra o seu último reduto no despotismo, e deve ser imputada ao conjunto dos "factos intermediários" que ligam os dois factos extremos absolutamente certos, mas de índole completamente diferente: o primeiro, é fruto de uma *evidência filosófica conceptualmente necessária*; o segundo, é o resultado de uma condição *de facto* social e politicamente *contingente* que aponta para a sua *superação*, através da fundação de uma sociedade de direito legítima, cujos princípios demanda o *Contrato Social*, mas configurada já no horizonte do *Discurso*: "Considerando o que nos teríamos tornado, abandonados a nós mesmos, devemos aprender a abençoar aquele cuja mão

benfeitora, corrigindo as nossas instituições e dando-lhes uma base inabalável, preveniu as desordens que daí deveriam resultar e fez nascer a nossa felicidade dos meios que pareciam dever preencher a nossa miséria" (21).

O sentido último de remontar até ao Estado de Natureza, que confere retroactivamente o significado e o alcance deste conceito central de toda a filosofia política moderna, é o de descobrir depois de Descartes, este ponto de partida "quod certum sit et inconcussum" do pensamento filosófico e político de Rousseau que é a "base inabalável" ou fundamento originário a partir do qual se deve elevar um novo "Edifício" social e político legítimo(22). Rousseau declara que "se me alarguei tanto tempo sobre a suposição desta condição primitiva, é porque havendo antigos erros e preconceitos (*préjugés*) inveterados a destruir, julguei dever escavar até à raiz e mostrar no quadro do verdadeiro estado de natureza" (23) que "a desigualdade moral (ou política), autorizada somente pelo direito positivo, é contrária ao Direito Natural" (24) e aos princípios do direito político estabelecidos no *Contrato Social* e que, portanto, não tem também qualquer "fundamento" natural. O estado de natureza tem a função heurística de impossibilitar que sobre ele se elevem as falsas noções do corpo social e é a este título que é o "fundamento" dos princípios do direito político que estabelecem as condições universais de legitimidade da sociedade civil.

NOTAS

PRIMEIRA PARTE

O ESTADO DE NATUREZA

(1) LOCKE, *Two Treatises of Civil Government*, Liv. II, cap.VII, London, Everyman's Library, 1970, p. 154 sqq. Cf. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, O.C., t.III, Nota XII, pp. 214-215 (passagem de Locke parcialmente cotada; sublinhado nosso).

(2) *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, O.C., t.III, Nota XII, p. 215 (citado a partir de agora por *Discours*).

(3) *Idem*, pp. 215-216.

(4) *Discours*, Nota XII, p. 216: "[...] la femme n'ayant que deux mamelles et ne faisant guère qu'un enfant à la fois, voilà une forte raison de plus pour douter que l'espèce humaine soit naturellement carnicière, de sorte qu'il semble que pour tirer la conclusion de Locke, il faudrait retourner tout à fait son raisonnement".

(5) *Discours*, Nota XII, pp. 214-215.

(6) *Idem*, p. 214.

(7) *Idem*, p. 217.

(8) *Ibidem*.

(9) *Discours*, pp. 134-135.

(10) *Idem*, p. 135: "Les Hommes dispersés parmi eux [os animais], observent, *imitent* leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des Bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que *l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous*, se nourrit également de la plupart des aliments divers que les

autres animaux se partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux" [sublinhado nosso].

(11) *Idem*, p. 157.

(12) *Idem*, p. 158.

(13) *Idem*, pp. 146–147.

(14) *Idem*, p. 147.

(15) *Idem*, p. 148.

(16) *Emile*, Liv. I, O. C., t. IV, p. 249.

(17) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, trad. do latim por Jean BARBEYRAC, com um Prefácio de introdução e notas do Tradutor, Amsterdam, P. de Coup, 1734 (última edição revista por Barbeyrac); Liv. II, cap. II, § 2, vol. I, p. 149. Todas as citações reenviam a esta edição, referida a partir de agora pelo título principal da obra, *Le Droit de la Nature et des Gens*.

(18) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, Liv. II, cap. II, § 1, vol. I, p. 148.

(19) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, O.C., t.III, p. 612: "Ainsi, cette *méthode analytique* n'offre-t-elle qu'abîmes et mystères, où le plus sage comprend le moins" [sublinhado nosso].

(20) *Discours*, Prefácio, p. 125: " [...] s'accordant si mal sur le sens du mot *Loi* [sublinhado por Rousseau], il serait bien difficile de convenir d'une bonne définition de la Loi naturelle. Aussi toutes celles qu'on trouve dans les Livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs connaissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne

peuvent concevoir l'idée qu'après être sortis de l'État de Nature. On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes convinssent entre eux; et puis on donne le nom de *Loi naturelle* à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires" [sublinhado nosso].

(21) *Discours*, p. 138.

(22) HEGEL, *Jenenser Realphilosophie I*, ed. J. Hoffmeister e G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1932, t. 19, p. 186.

(23) PLATÃO, *República*, III, 405c-406c.

(24) SÉNECA, *Lettres à Lucilius*, 95, 15(-29): "Il n'est pas étonnant que jadis elle n'ait guère eu d'emploi: les corps étaient vigoureux et robustes, et la nourriture était simple et n'était pas encore corrompue par l'art et la sensualité".

(25) MONTAIGNE, *Essais*, II, xxxvii: "Il n'est nation qui n'ait été plusieurs siècles sans la médecine, et les premiers siècles, c'est-à-dire les meilleurs et les plus heureux", etc. (ed. P. Villey e V.-L. Saulnier, Paris, P. U. F., 1965, p. 766).

(26) BUFFON, *Histoire naturelle*, 1753, ed. J. Piveteau, Paris, P.U.F., 1954, t. IV, p. 331A: "La santé de l'homme est moins ferme et plus chancelante que celle d'aucun des animaux".

(27) *Discours*, p. 138.

(28) *Idem*, p. 135.

(29) *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, Cap. X, p. 139: "Quoique l'homme s'accoutume aux intempéries de l'air, au froid, au malaise,

même à la faim, il y a pourtant un point où la nature succombe: en proie à ces cruelles épreuves, tout ce qui est débile périt; tout le reste se renforce; et il n'y a point de milieu entre la vigueur et la mort".

(30) Um dos mais tenazes erros de interpretação consiste em considerar que no *Discurso* Rousseau faz uma apologia do "homem selvagem" (ou do "bom selvagem"). Este erro que com toda a verosimilhança parte de uma interpretação *histórica* da obra de Rousseau, termina quase sempre num reducionismo que atinge a absurdidade, pelo que deve ser rectificado pela crítica filosófica. O facto de Rousseau denominar frequentemente o homem natural de "selvagem", não autoriza, com efeito, que se confunda o que Rousseau pretende nomear sob esse termo com qualquer condição histórica do homem primitivo.

Nas notas ao *Discurso*, Rousseau faz referência às relações de viagens, como aliás era prática corrente no tempo (basta referir as *Cartas Persas* de Montesquieu) em apoio das suas teses, mas importa distinguir o sentido *esotérico* que o termo "selvagem" reveste em Rousseau do sentido *exotérico* que era corrente no seu tempo. O equívoco de terminologia para designar algo que no seu pensamento tinha um sentido unívoco e peculiar, diferente do que era relatado nas relações de viagens, pode ser formalmente afastado a nível conceptual, a partir de indicações expressas de vários textos do *Discurso*. É suficiente citar dois de molde a evitar todo e qualquer equívoco. O primeiro aparece logo no Exórdio da obra, onde Rousseau após uma análise crítica das posições anteriores em matéria de direito natural, conclui: "[...] não ocorreu mesmo ao espírito da maior parte dos nossos [autores] — a expressão

"maior parte" exceptua, evidentemente, Hobbes cuja posição é também cotada na passagem em questão — de duvidar que o Estado de Natureza tenha existido, enquanto é evidente [que] é necessário negar que [...] os homens se tenham jamais encontrado no puro Estado de Natureza"(p.132). Nesta passagem, Rousseau retoma, radicalizando-a explicitamente, a tese de Hobbes de que o conceito de Estado de Natureza é uma construção puramente hipotética e conjectural (conceptual ou lógica) — uma "ideia regulativa" para utilizar a expressão kantiana de Éric Weil em "Rousseau et sa politique" (*Pensée de Rousseau*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, p. 20) — e não tem o estatuto de um facto histórico. Consequentemente, quando designa o homem natural de "selvagem", sob esse termo, Rousseau não se refere a uma condição histórica ou a uma situação *de facto*, isto é, histórica do homem natural.

Um outro texto é, provavelmente, ainda mais explícito. Ele surge na Segunda Parte do *Discurso*, quando tratando dos vários estádios da evolução política da humanidade, Rousseau se refere à "sociedade selvagem" nos seguintes termos: "Eis precisamente o grau a que chegaram a maior parte dos Povos Selvagens que nos são conhecidos; e é por falta de ter suficientemente distinguido as ideias, e de ter notado quanto estes Povos estavam já longe do primeiro estado de Natureza [...]", etc. (p. 170). Este texto interdiz frontalmente qualquer tentativa de assimilação do "selvagem" designando o homem do puro Estado de Natureza e a condição da história hipotética e conjectural a que chegaram os povos selvagens, distinguindo o puro estado de Natureza do "segundo estado de natureza" onde surge já uma sociedade em que a propriedade é comum — o que é negado ao nível do puro estado de Natureza —, mas

anterior ao estabelecimento da propriedade privada que para Rousseau é acto constitutivo do Estado Civil, na medida em que a propriedade tem o seu fundamento na "ordem social" mediante a elaboração das leis civis e o estabelecimento do poder executivo. Ora, foi precisamente por não terem suficientemente distinguido quanto no seu pensamento o "selvagem" das sociedades já constituídas estava longe do "selvagem" do puro Estado de Natureza, que a maior parte dos intérpretes confundiram os dois e tomaram o último como um ser histórico ou consideraram que Rousseau o tinha tomado como tal.

Finalmente, se as relações de viagens puderam desempenhar um papel importante na elaboração da noção de "homem natural", qualquer que seja a sua importância, têm como limite fixo e intransponível o facto de serem manifestamente insuficientes para dar conta do núcleo da intuição filosófica fundamental do conceito de Estado de Natureza. Rousseau utilizou os dados da ciência natural do seu tempo e todos os materiais disponíveis para o estabelecimento de uma nova antropologia na construção do conceito de Estado de Natureza.

(31) *Discours*, pp. 139–140.

(32) ARISTÓTELES, *La Politique*, trad. e ed. J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 40: "Envisage-t-on à leur tour les rapports entre l'homme et les autres animaux, on aboutit à la même constatation: les animaux domestiques sont d'un naturel meilleur que les animaux sauvages, et il est toujours plus expédient pour eux d'être gouvernés par l'homme, car leur conservation se trouve ainsi assurée". Rousseau que cita em epígrafe do *Discurso a Política* de Aristóteles ("*Non in*

depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale", *Pol.*, I, 5, 1254a; cf. *Discours*, p. 109), parece responder literalmente a Aristóteles quando afirma por seu turno: "La Nature traite tous les animaux abandonnés à ses soins avec une prédilection, qui semble montrer combien elle est jalouse de ce droit. Ils perdent la moitié de ces avantages en devenant domestiques, et l'on dirait que tous nos soins à bien traiter, et nourrir ces animaux, n'aboutissent qu'à les abâtardir" (*idem*, p. 139). Sobretudo é preciso não perder de vista o significado desta analogia que visa estabelecer a robustez do homem no Estado de Natureza contra a suposta "fraqueza" da sua condição natural, explicitamente referida na continuação da passagem em que se invertem os termos da relação: "Il en est ainsi de l'homme même: en devenant sociable et esclave, il devient faible, craintif, rampant, et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énervier à la fois sa force et son courage".

Rousseau descreve a situação *de facto* do homem social e é de salientar que a citação de Aristóteles utilizada em epígrafe da sua obra esclarece o conteúdo desta passagem, quando se a toma no sentido de conceptualizar aquela que deveria ser a *natureza* do homem no estado social, entendida do ponto de vista da sua *natureza social*, isto é, da condição *de jure* do homem no estado civil. Aonde uma leitura meramente superficial deste último texto, poderia discernir apenas um sentido puramente polémico ou anódino, uma leitura em profundidade exige que se o compreenda à luz dos princípios do *Contrato Social*. A ideia nele expressa recobre o objecto do *Contrato Social*, na medida em que se confronta a situação *real* do homem em sociedade, com aquela que *deveria ser* a

condição social do homem numa sociedade *legítima*, em que cada cidadão não é simplesmente um sujeito passivo do Estado, mas o titular da soberania, isto é, da feitura e da promulgação das leis constitucionais.

(33) *Discours*, p. 139.

(34) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, Liv.II, cap. I, § 7, vol. I, p. 142.

(35) *Idem*, § 8, p. 144.

(36) *Discours*, pp. 151–152.

(37) *Idem*, p. 135: "Accoutumés dès l'enfance aux intempéries de l'air, et à la rigueur des saisons, exercés à la fatigue, et forcés de défendre nus et sans armes (exceptuam-se as armas naturais) leur vie et leur proie contre les autres bêtes féroces, ou de leur échapper à la course, les hommes se forment un tempérament *robuste* et presque inaltérable; les enfants, apportant au monde l'excellente constitution de leurs pères, et la fortifiant par les mêmes exercices qui l'ont produite, acquièrent ainsi *toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable*" [sublinhado nosso].

(38) *Discours*, p. 135 e Nota VI, p. 199: " Le *corps* de l'homme sauvage étant le seul instrument qu'il connaisse", "son savoir et son industrie se bornent à sauter, courir, se battre, lancer une pierre, escalader un arbre. Mais s'il ne sait que ces choses, en revanche il les sait beaucoup mieux que nous, qui n'en avons pas le même besoin que lui; et comme elles dépendent uniquement de l'*exercice du corps* et ne sont susceptibles d'aucune communication ni d'aucun progrès d'un individu à l'autre, le premier homme a pu y être tout aussi habile que ses derniers descendants" [sublinhado nosso].

(39) *Idem*, pp. 136.

(40) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, Liv. II, cap. I, § 8, p. 144.

(41) *Discours*, p. 136: "Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer, et combattre. Un Philosophe illustre pense au contraire, et Cumberland et Pufendorf l'assurent aussi, que rien n'est si timide que l'homme dans l'état de Nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit".

O "filósofo ilustre" é Montesquieu que começando por colocar a concepção do Estado de Natureza numa perspectiva análoga à de Rousseau contra a tradição jusnaturalista, defende com toda a verosimilitude neste aspecto particular a ideia partilhada pela tradição de direito natural, nomeadamente por Pufendorf: "L'homme, dans l'état de nature, auroit plutôt la faculté de connoître, qu'il n'auroit des connoissances. Il est clair que ses premières idées ne seroient point des idées spéculatives: il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentiroit d'abord que sa foiblesse; sa timidité seroit extrême: et, si l'on avoit là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages; tout les fait trembler, tout les fait fuir" (nota de Montesquieu: "Témoin le sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanover, et que l'on vit en Angleterre sous le règne de George I"); *Œuvres complètes*, ed. R. Caillois, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, t. 2, *De l'Esprit des Lois*, Liv. I, cap. II, *Des lois de la nature*, p. 235 [sublinhado nosso]. O exemplo invocado por Montesquieu que suscitou uma abundante literatura na época, tanto num sentido como noutro, não é relevante e pode ter sido retirado

do próprio Pufendorf que a ele se refere pormenorizadamente quando descreve os "inconvenientes" do Estado de Natureza. Por outro lado, o homem natural não designa em Rousseau o homem selvagem enquanto tal, pelo que importa sobretudo o significado hipotético que nos outros autores poderia ter essa indução ou analogia.

Montesquieu tendo renunciado a acabar o seu *Traité des devoirs* (ed. cit., t. 1, pp. 108–111) porque um projecto idêntico já tinha sido realizado por Pufendorf e pondo fim à "coquetterie à ne pas répéter ce que d'autres avaient dit avant lui" (J. Ehrard, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 34) e, por outro lado, tendo reconhecido nos seus *Pensées*, a sua dívida a respeito de Grotius e sobretudo de Pufendorf, não é de espantar que este último tenha sido uma das suas fontes plausíveis de informação ou, pelo menos, que tenha aceite uma ideia que na altura era um lugar comum: "Je rends grâces à MM. Grotius et Pufendorf d'avoir exécuté ce qu'une grande partie de cet ouvrage demandoit de moi, avec cette hauteur de génie à laquelle je n'aurois pu atteindre. Tout ce qui est nouveau n'est pas hardi" (*Matériaux pour "L'Esprit des Lois"*, *Extraits de "Mes Pensées"*, 191 (1863), ed. cit., t. 2, p. 1038).

Contudo, não se trata senão de uma divergência de detalhe. Pelo modo como Montesquieu aflora o conceito de Estado de Natureza nos dois primeiros capítulos do livro primeiro da sua obra *De l'Esprit des Lois*, está muito mais próximo de Rousseau — e indirectamente de Hobbes, pela primazia que concede ao princípio da *conservação* (cf. o texto citado *supra*), embora o ataque desde logo numa perspectiva análoga à de Rousseau — do que da tradição jusnaturalista. Cf.

MONTESQUIEU, *Dossier de l'Esprit des Lois, Extraits du Manuscrit et des Dossiers de la Brède*, ed. cit., t. 2, p. 996: "Les animaux (et c'est surtout chez eux qu'il faut aller chercher le Droit naturel) ne font pas la guerre à ceux de leur espèce, parce que, se sentant égaux, ils n'ont point le désir de s'attaquer" [sublinhado nosso].

(42) *Discours*, p. 140.

(43) BUFFON, *Histoire naturelle, Discours sur la nature des animaux*, 1753, ed. J. Piveteau, t. IV, p. 318B: "C'est par le sommeil que commence notre existence; le fœtus dort presque continuellement, et l'enfant dort beaucoup plus qu'il ne veille. Le sommeil qui paraît être un état purement passif, une espèce de mort, est donc au contraire le premier état de l'animal vivant et le fondement de la vie; ce n'est point une *privation*, un anéantissement, c'est une manière d'être, une façon d'exister tout aussi réelle et plus générale qu'aucune autre" [sublinhado nosso].

Os termos em que Buffon coloca o problema permitem medir a natureza da tese de Rousseau contra Pufendorf, segundo a qual é o sono ligeiro e não a vigília febril concebida como uma "privação" daquele que é o fundamento essencial da vida humana no seu estado originário. Com efeito, Rousseau reconhece três necessidades essenciais básicas do homem natural: a alimentação, o sono e a sexualidade. Neste aspecto, Rousseau antecipa com Buffon, uma ideia que virá a ser confirmada *a posteriori* pela Psicanálise.

(44) *Discours*, p. 144.

(45) *Idem*, p. 138.

(46) *Idem*, p. 152.

(47) *Idem*, pp. 142-143.

(48) *Discours*, Nota IX, p. 202.

(49) *Idem*, p. 132.

(50) *Idem*, pp. 125-126 [sublinhado nosso].

(51) *Emile, Profession de foi*, O.C., t. IV, p. 600.

(52) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, O.C., t.III, p. 611: "Voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus grands philosophes et des plus beaux génies qui aient existé. Un principe aussi féroce était digne de son objet".

(53) *Manuscrit de Genève* (primeira versão do *Contrato Social*), Liv. I, cap. II, *De la société générale du Genre humain*, p. 288.

(54) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, p. 602 [sublinhado nosso].

(55) *Discours*, p. 170: " Car, selon l'axiome du sage Locke, *il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*" [sublinhado do autor; citação ligeiramente modificada no texto].

(56) *Contrat Social*, Liv. I, cap. I, p. 352: " L'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres"; cf. Liv.I, cap. IX, p. 365 sqq.: "Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. [...] Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que [...] elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État, et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse

au publique et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné".

(57) *Contrat Social*, Liv. I, cap. IV, p. 357 [sublinhado nosso].

(58) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, p. 603: "Nous entrons maintenant dans un nouvel ordre de choses. [...] Mais il importe premièrement de se former sur l'essence du corps politique des notions plus exactes que l'on n'a fait jusqu'ici". Cf. pp. 604-605: "Car l'homme a un terme de force et de grandeur fixé par la nature et qu'il ne saurait passer. De quelque sens qu'il s'envisage, il trouve toutes ses facultés limitées. [...] L'état au contraire étant un corps artificiel n'a nulle mesure déterminée, la grandeur qui lui est propre est indéfinie, il peut toujours l'augmenter, il se sent faible tant qu'il en est de plus forts que lui. [...] Car l'inégalité des hommes a des bornes posées par les mains de la nature, mais celle des sociétés peut croître incessamment, jusqu'à ce qu'une seule absorbe toutes les autres. Ainsi la grandeur du corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse pour se connaître; il dépend de tout ce qui l'environne, et doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe car il aurait beau vouloir se tenir au dedans de lui sans rien gagner ni perdre; il devient petit ou grand, faible ou fort, selon que son voisin s'étend ou se resserre et se renforce ou s'affaiblit. Enfin sa solidité même, en rendant ses rapports plus constants donne un effet plus sûr à toutes ses actions et rend toutes ses querelles plus dangereuses" [ortografia original].

(59) *Discours*, pp. 175-176: "Tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante". [...] Il s'élevait entre le droit du plus fort

et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre". Cf. *Contrat Social*, Liv. I, cap. VI, p. 360: "Je suppose les hommes parvenues à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature (referência ao último termo do estado de natureza, que coincide analogicamente com o estado de guerra postulado por Hobbes no estado de natureza) l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. [...] Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution".

(60) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, pp. 607-608: "S'il n'y eut jamais, et qu'il ne puisse y avoir, de véritable guerre entre les particuliers, qui sont donc ceux entre lesquels elle a lieu et qui peuvent s'appeler réellement ennemis? Je réponds que ce sont les personnes publiques. Et qu'est-ce qu'une personne publique? Je réponds que c'est cet être morale qu'on appelle souverain, à qui le pacte social a donné l'existence, et dont toutes les volontés portent le nom de lois. Si la guerre n'a lieu qu'entre des êtres moraux, on n'en veut point aux hommes, et l'on peut la faire sans ôter la vie à personne. Au fond, le corps politique, n'étant qu'une personne morale, n'est qu'un être de raison. Ôtez la convention publique, à l'instant l'état est détruit sans la moindre altération dans tout ce qui le compose; et jamais toutes les conventions des hommes ne sauraient changer rien dans le physique des choses. Qu'est-ce donc que faire la guerre à un

souverain? c'est attaquer la convention publique et tout ce qui en résulte; car l'essence de l'État ne consiste qu'en cela" [ortografia original].

Cf. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Loïs*, ed. cit., t. 2, Liv. I, cap. III, *Des Loïs Positives*, p. 236: "Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur foiblesse; l'égalité, qui étoit entre eux, cesse, et l'état de guerre commence.

Chaque société particulière vient à sentir sa force; ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force: ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre. Ces deux sortes d'état de guerre font établir les lois parmi les hommes" [ortografia original].

(61) *Contrat Social*, Liv. I, cap. IV, p. 357: "Enfin chaque État ne peut avoir pour ennemis que d'autres États et non pas des hommes, attendu qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport".

(62) *Discours*, pp. 178–179: "On voit aisément comment l'établissement d'une seule société rendit indispensable celui de toutes les autres, et comment, pour faire tête à des forces unies, il fallut s'unir à son tour. [...] Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la Loi de Nature (isto é, a lei do mais forte; cf. *infra*) n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés, où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites. [...] Les Corps Politiques restant ainsi entre eux dans l'État de Nature se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste

entre ces grands Corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison [...]"

Quando Rousseau afirma que "os Corpos Políticos permanecem entre si no Estado de Natureza" (citação ligeiramente modificada), pelo termo "Estado de Natureza" designa o último termo do Estado de Natureza antes da fundação legítima da sociedade civil, em que reina o "direito do mais forte" e que *grosso modo* coincide analogicamente com o estado de guerra postulado por Hobbes no Estado de Natureza.

(63) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, p. 604: "Il n'y a point de guerre entre les hommes; il n'y en a qu'entre les Etats" [ortografia original].

(64) Michael OAKESHOTT, *Leviathan*, Introduction, Oxford, Basil Blackwell, s. d. (1946), pp. xxxiii-xxxiv: "And the pre-eminently inhibiting defect from which human beings may be observed to suffer is Pride. This is the defect of Glory, and its other names are Vanity and Vain-glory. Glory, which is exultation in the mind based upon a true estimate of man's powers to procure felicity, is a useful emotion; it is both the cause and effect of well-grounded confidence. But pride is a man's false estimate of his own powers, and is the forerunner of certain failure. Indeed, so fundamental a defect is pride, that it may be taken as the type of all hindrances to the achievement of felicity" (Cf. *Leviathan*, p. 36 e p. 75).

(65) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, O. C., t.I, pp. 669-670.

(66) *Discours*, Nota XV, p. 219 [sublinhado nosso].

Quanto ao último termo da frase, cf. *Emile*, O. C., t. IV, p. 547:

"Etendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de coeur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-même, moins l'illusion de l'intérêt particulier est à craindre; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable, et l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice" [ortografia original].

(67) *Discours*, p. 152. Cf. MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des Lois*, ed. cit., t. 2, Première Partie, II, Réponse à la Sixième Objection, p. 1131: "Il a été aussi permis à l'auteur d'examiner quelle seroit la *première impression* qui se feroit sur cet homme, et de voir l'ordre dans lequel ces *impressions* seroient reçues dans son cerveau; et il a cru qu'il auroit des *sentiments* avant de faire des réflexions; que le premier, dans l'ordre du temps, seroit la peur; ensuite le besoin de se nourrir, etc." [sublinhado nosso]. Montesquieu ensaia, tal como Rousseau, a partir da "constituição do nosso ser" (*De l'Esprit des Lois*, I, ii, p. 235), encontrar os "sentimentos" ou as "impressões" que sejam *naturais*, no sentido da ciência moderna, em lugar das *leis* no sentido da tradição clássica do direito natural. Assim, quando examina a noção de Direito natural, é necessário determinar se é conforme às *primeiras impressões da natureza*. Em Rousseau, a noção de inclinações naturais ou de primeiras impulsões da natureza é analogamente estabelecida tal como em Montesquieu.

(68) *Discours*, p. 193: "[...] le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence".

(69) *Idem*, pp. 159-160: "Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, [...] l'homme Sauvage sujet à *peu de passions*, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état" [sublinhado nosso].

(70) *Idem*, p. 154: "Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les Sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos Jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même; de sorte qu'on pourrait dire que les Sauvages ne sont pas méchants, précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la Loi (a alusão à lei natural é evidente), mais le *calme des passions*, et l'ignorance du vice qui les empêchent de mal faire" [sublinhado nosso].

(71) *Idem*, p. 192.

(72) *Idem*, Nota XI, p. 214: "Cela me paraît de la dernière évidence, et je ne saurais concevoir d'où nos philosophes peuvent faire naître toutes les passions qu'ils prêtent à l'homme Naturel. Excepté le seul nécessaire physique, que la Nature même demande, tous nos autres besoins ne sont tels que par l'habitude, avant laquelle ils n'étaient point des besoins, ou par nos désirs; et l'on ne désire point ce qu'on n'est pas en état de connaître. D'où il suit que l'homme sauvage ne désirant que les choses qu'il connaît, et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir ou facile à acquérir, rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit".

(73) *Idem*, p. 152.

(74) *Discours*, p. 219.

(75) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, O. C., t. III, pp. 601-602: "L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort, sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen".

(76) *Discours*, p. 153 [sublinhado nosso].

(77) Cf. *infra*, nota 92.

(78) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, pp. 611-612 [sublinhado nosso].

(79) *Discours*, p. 156.

(80) J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 158: "La dualité des consciences de soi et leur unité dans l'élément de la vie pouvaient se présenter comme la dialectique de l'amour". Mas J. Hyppolite afasta esta interpretação possível: na *Fenomenologia*, "le désir est moins celui de l'amour que celui de la reconnaissance viril d'une conscience désirante par une autre conscience désirante".

(81) LUCRÉCIO, *De Natura Rerum*, trad., introd. e notas por Henri Clouard, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, Liv. V, 962-65, p. 181: "Ce qui donnait la femme à l'homme, c'était soit un mutuel désir, soit la violence du mâle ou bien sa passion effrénée", etc.

(82) PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens*, Liv. II, cap. I, § 6, vol. I, p. 178: "Les Bêtes ne sont sensibles qu'à la Faim, à la Soif, et aux aiguillons de l'Amour. Ces derniers mouvements même ne les pressent qu'en certains temps, et

autant qu'il est nécessaire pour la multiplication de l'espèce, et non pas pour leur procurer simplement un vain plaisir. Sont-elles parvenues à leur fin? les voilà contentes, leurs désirs cessent d'eux-mêmes. Dans l'Homme au contraire les mouvements de l'Amour ne sont pas bornés à certaines saisons, et ils s'excitent même beaucoup plus fréquemment qu'il ne semble nécessaire pour la propagation de l'espèce".

Rousseau conclui justamente que como no homem o amor não é jamais periódico, a espécie humana não sofre deste momento de ardor comum, de tumulto, de desordem e de combate que caracteriza as espécies animais, enquanto Pufendorf extrai a conclusão contrária.

(83) *Discours*, p. 157: "Parmi les passions qui agitent le coeur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le Genre-humain qu'elle est destinée à conserver".

(84) *Discours*, p. 159.

(85) HOBBS, *Leviathan*, ed. cit., cap. XIII, p.81: "From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they can not both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only, endeavour to destroy, or subdue one another. [...] And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to *master* the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to

endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed. [...] And by consequence, such augmentation of *domination* over men being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him" [sublinhado nosso].

(86) *Discours*, p. 161: "J'entends toujours répéter que les plus forts opprimeront les faibles; mais qu'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression: [...] voilà précisément ce que j'observe parmi nous, mais je ne vois pas comment cela pourrait se dire des hommes sauvages, à qui l'on aurait même bien de la peine à faire entendre ce que c'est que servitude et domination".

(87) *Idem*, p. 153.

(88) *Idem*, p. 161.

(89) *Contrat Social*, Liv. I, cap. III, *Du droit du plus fort*, p.354.

(90) *Discours*, p. 161.

(91) HOBBS, *Leviathan*, p. 82: "Let him therefore consider with himself, when taking a journey, he arms himself, and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his chests; what opinion he has of his fellow-subjects, when he rides armed; of his fellow citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests".

(92) Cf. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, ed. cit., t. 2, Liv. I, cap. II, p. 235: "Hobbes demande "pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés? et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons?" Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes, avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver

qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre".

Para Rousseau, não pode tratar-se também de uma metáfora, pois a descoberta da metalurgia que permitiria que uma tal prática fosse possível, marca o fim do Estado de Natureza e o começo da Sociedade Civil. Para Rousseau, a agricultura e a metalurgia são as duas técnicas fundamentais da civilização que estão na origem do nascimento do Estado Civil. Cf. *Discours*, p. 171 sqq.: "La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution" (isto é, a instauração da propriedade que é o fundamento do Estado Civil).

Compare-se também analogicamente as ideias de Montesquieu e de Rousseau neste domínio, considerando que em Rousseau o conceito de dominação está ligado ao de propriedade. Cf. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Liv. I, cap. II, p. 235: "Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguier les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord". Cf. *Discours*, p.164: "Cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain"; *idem*, pp. 161-162: "Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servait d'asile; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien? [...] Chacun doit voir que les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des

besoins réciproques qui les unissent, [...] situation qui n'existant pas dans l'état de Nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la Loi du plus fort".

(93) *Discours*, p. 132.

(94) *Idem*, p. 141: "Je n'ai considéré jusqu'ici que l'Homme Physique [...]".

(95) *Discours*, pp. 134–135.

(96) *Idem*, Nota XII, p. 215: "[...] les preuves morales n'ont pas une grande force en matière de Physique et elles servent plutôt à rendre raison des faits existants qu'à constater l'existence réelle de ces faits".

(97) *Idem*, Nota III, p. 197.

(98) Cf. *Lettre à Philopolis* (trata-se do naturalista Charles Bonnet que escreveu sob pseudónimo uma "Lettre au sujet du *Discours* de M. J.-J. Rousseau" no *Mercur de France* em 1755), O.C., t. III, p.234: "L'homme, dites vous est tel que l'exigeoit la place qu'il devoit occuper dans l'univers. Mais avec [...] une pareille logique on seroit sujet à tirer du particulier à l'Universel des consequences fort contradictoires et fort peu concluantes [...] de toute cette prétendue doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit" [ortografia original].

(99) *Que l'État de Guerre naît de l'État Social*, O.C., t.III, pp.611–612: "[...] l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre. [...] Un philosophe observe des âmes cent fois repétées et fermentées dans le levain de la société et croit avoir observé l'homme. Mais pour le bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ses

sentiments et ce n'est point chez les habitants d'une grande ville qu'il faut chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du coeur humain. [...] Ils ne l'expliqueront jamais, ou ne l'expliqueront que par mes principes" [ortografia original]..

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO I

A LIBERDADE COMO DIFERENÇA ESPECÍFICA DO HOMEM

(1) *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, p. 141: "Je n'ai considéré jusqu'ici que l'Homme Physique; tâchons de le regarder maintenant par le côté Métaphysique et Moral".

(2) *Discours*, p. 141 [sublinhado nosso].

(3) *Ibidem* [sublinhado nosso].

(4) *Ibidem*.

(5) *Idem*, p.143.

(6) *Idem*, p.142 [sublinhado nosso].

(7) *Ibidem* [sublinhado nosso].

(8) *Idem*, Nota X, p. 211 [sublinhado nosso].

(9) *Discours*, p.152: "les facultés qu'il avait en *puissance*" [sublinhado nosso]; cf. p.162: "Après avoir montré que la *perfectibilité* [sublinhado do autor], [...] et les autres facultés que l'homme Naturel avait reçues en puissance [...]".

(10) *Idem*, p. 142: "la puissance de vouloir ou plutôt de choisir".

(11) *Idem*, p. 162 [sublinhado nosso].

(12) *Idem*, p. 152.

(13) *Idem*, Prefácio, p. 123.

(14) *Discours*, pp. 165-166; *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, cap. IX, p. 131; cf. *infra*, notas 46 e 47.

(15) *Discours*, p. 142: "cette faculté distinctive et presque *illimitée*" [sublinhado nosso].

(16) *Ibidem*: "la faculté de *se* perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement *toutes* les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu" [sublinhado nosso].

(17) *Idem*, p. 146.

(18) *Idem*, p. 149 [sublinhado nosso].

(19) *Emile*, Liv. III, O.C., t. IV, p. 487 [ortografia original]; cf. p.429.

(20) *Idem*, Liv. III, p. 412; Liv. IV, p. 523.

(21) *Idem*, Liv. I, p. 288; Liv. II, p. 317, p. 344, p. 359; Liv. III, p. 426; Liv. IV, p. 550.

(22) *Contrat Social*, Liv. I, cap. VIII, O.C., t. III, p. 364 [sublinhado nosso].

(23) A expressão é do comentador da "Pléiade" STAROBINSKI, p.1317, n.3: "Le mot *perfectibilité* est un néologisme savant. Ce mot ne figure pas dans le *Dictionnaire de Trévoux* avant 1770; il n'existe pas dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1740). Il apparaît dans la cinquième édition de ce dictionnaire, 1798, dans le sens que lui donne Rousseau".

(24) *Discours*, pp. 141-142: "L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits, ou de grain, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer". Cf. *infra*, nota 43.

(25) *Contrat Social*, Liv. I, cap. VIII, *De l'état civil*, pp. 364-365: "Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale [...]. On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté".

(26) *Discours*, p. 152: "[...] les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer [...]. Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation [...]". Cf. *Idem*, Nota IX, p. 212: "Les hommes sont méchants; [...] cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises? L'homme n'a guère de maux que ceux qu'il s'est donnés lui-même et la nature eût été justifiée".

Em todo o *Discurso*, esta é a única referência explícita ao conceito de bondade natural do homem, mas como pode

constatar-se pela conjugação das duas passagens, o conceito de bondade natural é puramente negativo e não exprime a aplicação de uma ideia normativa ao estado de natureza.

(27) LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. e introd. John W. Yolton, Dent: London-Dutton: New York, J. M. Dent & Sons, 1977, Liv. II, cap. XXI, *Of Power*, § 8, pp. 108–109: "All the actions that we have any *idea* of, reducing themselves, as has been said, to these two, viz. thinking and motion: so far as a man has a power to think or not to think, to move or not to move, according to the preference or direction of his own mind, so far is a man *free*. Wherever any performance or forbearance are not equally in a man's power, wherever doing or not doing will not equally follow upon the preference of his mind directing it, there he is not *free*, though perhaps the action may be voluntary. So that the *idea* of *liberty* is the *idea* of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferred to the other; where either of them is not in the power of the agent to be produced by him according to his *volition*, there he is not a *liberty*: that agent is under *necessity*. So that *liberty* cannot be where there is no thought, no volition, no will; but there may be thought, there may be will, there may be volition, where there is no *liberty*". Cf. *Idem*, § 24, pp. 115–116: "This then is evident, that in all proposals of present action *a man is not at liberty to will or not to will because he cannot forbear willing*: liberty consisting in a power to act or to forbear acting, and in that only. [...] And in all such actions, as I have shown, the mind, in respect of *willing*, has not a power to act or not to act, wherein consists liberty; the mind in that case has not a

power to forbear *willing*: it cannot avoid some determination concerning them, let the consideration be as short, the thought as quick, as it will: it either leaves the man in state he was before thinking or changes it, continues the action or puts an end to it. Whereby it is manifest that it orders and directs one, in preference to or with neglect of the other, and thereby either the continuation or change becomes unavoidably voluntary" [itálico do autor; sublinhado nosso]. Cf. § 29, *in fine e passim*.

Locke examina o problema da liberdade a propósito da ideia de força que é a força ou o poder que o homem encontra em si mesmo para começar ou impedir, continuar ou interromper, as acções voluntárias. Assim, Locke reconhece no homem a liberdade de agir, mas não a de querer. O homem é livre no sentido de poder fazer ou não fazer o que quer, mas não no sentido de poder querer ou não querer o que quer. Locke vai ao encontro de Hobbes na negação da liberdade do querer e na autonomia da vontade humana. Quanto à expressão de D'Alembert cf. *infra*, nota 29.

(28) *Idem*, pp. 141-142 [sublinhado nosso].

(29) *Discours*, p. 142: "La physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées". Este texto deve ser provavelmente compreendido à luz da seguinte passagem de D'ALEMBERT, do *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (na redacção da qual Rousseau participou e que exprime a posição filosófica comum do seu tempo): "Ce que Newton n'avait osé, ou n'aurait peut-être pu faire, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avait crée la physique. [Locke] réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être

en effet, la physique expérimentale de l'âme" (Paris, Ed. Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1965, pp.99-100).

(30) *Discours*, p. 142.

(31) *Contrat Social*, Liv. I, cap. IV, p. 356: "Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté."; cf. *idem*, Liv. II, cap. XI, p. 391: "La liberté [est le plus grand bien de tous qui doit être la fin de tout système de législation], parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État".

(32) BOSSUET, *Oeuvres Choiesies*, Paris, Hachette, 1872, t.1, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, cap. V: *De la différence entre l'homme et la bête*, p. 146: "C'est pourquoi ceux-là s'abusent, qui, voulant donner aux bêtes du raisonnement, croient pouvoir le renfermer dans de certaines bornes. Car, au contraire, une réflexion en attire une autre; et la nature des animaux pourra s'élever à tout, dès qu'elle pourra sortir de la ligne droite.

C'est ainsi que, d'observation en observation, les inventions humaines se sont *perfectionnées*. L'homme attentif à la vérité a connu ce qui étoit propre ou mal propre à ses desseins, et s'est trouvé l'imagination remplie, par les sensations, d'une infinité d'images. Par cette *force qu'il a de réfléchir*, il les a assemblées, il les a disjointes; il s'est en cette manière formé des desseins; il a cherché des matières propres à l'exécution. [...] Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche, et il trouve encore, afin

qu'il connoisse qu'il peut trouver *jusques à l'infini*, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connoissances et à ses inventions.

Qu'on me montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose, depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avoit donné. J'y reconnoîtrai de la *réflexion* et de l'*invention*. Que s'ils vont toujours un même train, [...] c'est folie de leur donner un principe, dont on ne voit parmi eux aucun effet" [ortografia original; sublinhado nosso].

Este texto constitui uma das fontes plausíveis da noção de "perfectibilidade" em Rousseau, pelo menos ao nível da formação etimológica. Se é improvável que Rousseau não tenha tido conhecimento deste texto, dois pontos devem ser sublinhados: primeiro, em toda a obra de Bossuet este é o único texto em que surge uma variante do termo "perfectionner"; segundo, se esta passagem pode constituir uma das fontes prováveis da noção de "perfectibilidade", o seu valor intrínseco reside sobretudo em que permite medir em toda a sua amplitude a originalidade da formação conceptual da noção de "perfectibilidade" em Rousseau.

(33) BUFFON, *Discours sur la nature des animaux* (*Histoire naturelle*, t. IV, 1753), ed. J. Piveteau, p. 328 A: "Ne devrions-nous pas voir que pour que cette analogie fût en effet bien fondée, il faudrait quelque chose de plus, qu'il faudrait du moins que rien ne pût la démentir, qu'il serait nécessaire que les animaux pussent faire, et fissent dans quelques occasions, tout ce que nous faisons? or le contraire est évidemment démontré, ils n'*inventent*, ils ne *perfectionnent* rien, ils ne *réfléchissent* par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon" [sublinhado nosso]. Este

último texto será combatido energicamente por Condillac, *Traité des animaux*, II, cap.III, nota 1, p. 465; ed. cit. *infra*.

(34) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. Arnoux e Mousnier, Paris, De l'imprimerie Ch. Houel, 1798, t. 3, *Traité des animaux* (1755), Conclusion de la Seconde Partie, p. 627: "La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme, elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence que nous appelons *instinct*; et dans l'homme ce degré supérieur que nous appelons *raison*" [sublinhado do autor].

(35) CONDILLAC, ed. cit., *Traité des animaux*, Seconde Partie, chap. V, p. 551: "L'instinct [...] c'est un commencement de connoissance"; *idem*, p. 555: "Or l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion. A la verité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent: mais, comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre".

(36) *Traité des animaux*, Seconde Partie, chap. II, p. 528: "le système de ses connoissances s'étend peu-à-peu à différentes suites d'idées"; *idem*, p. 530: "Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir" [sublinhado do autor].

(37) BUFFON, *Histoire naturelle*, t. IV, 1753, ed. cit., pp. 328 B-329 A.

(38) *Idem*, p. 337 B.

(39) BUFFON, *Histoire naturelle*, t. II, 1749, ed. J. Piveteau, p. 296 B [sublinhado nosso].

(40) Desde o Prefácio do *Discurso*, Rousseau declara numa nota referindo-se a Buffon: "Dès mon premier pas je

m'appuie avec confiance sur une de ces autorités respectables pour les Philosophes, parce qu'elles viennent d'une raison solide et sublime qu'eux seuls savent trouver et sentir" (*Discours*, Nota II, p. 195). Segue-se uma longa citação de Buffon, cuja importância não é demais ser salientada, em que é feita referência ao "sentido interior" [material]. Três notas são citações directas de Buffon — a Nota II, a Nota IV e a Nota VII — invocadas em apoio das teses do *Discurso*. Rousseau pretende fundar uma nova antropologia sob o terreno mais sólido possível — o das ciências naturais do seu tempo, ainda em fase de nascimento —, mas reconhece a insuficiência dos dados da ciência natural do seu tempo em várias passagens do *Discurso* e na célebre Nota X, em que coloca, pela primeira vez, a hipótese do "transformismo" de Lamark ou de Darwin, autores que lerão posteriormente o *Discurso*.

(41) *Idem*, p. 135: "Les Hommes dispersés parmi eux, observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des Bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous, se nourrit également de la plupart des aliments divers que les autres animaux se partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux" [sublinhado nosso].

Rousseau reconhece nesta operação *mimética* um carácter específico da espécie humana, mesmo no puro estado de natureza, e está estritamente ligada ao princípio — anterior à razão — da *conservação de si*, o que implica que a espécie humana se encontra plenamente apta à sobrevivência física, tanto ou mais ainda do que qualquer outra espécie do mundo animal.

(42) *Discours*, pp. 142-143 [sublinhado nosso].

(43) *Idem*, p. 151: "Quoi qu'il en soit de ces origines, on voit du moins, [...] combien elle [la Nature] a peu préparé leur *sociabilité*, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens" [sublinhado nosso].

(44) *Idem*, p. 142.

(45) HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. G. Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1920, pp. 129-130. Hegel coloca mesmo o termo "Perfektibilität".

(46) *Discours*, p. 168: "De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des cantons habités; des révolutions du Globe détachèrent et coupèrent des portions du Continent. [Les] hommes ainsi rapprochés, et forcés de vivre ensemble [...]". Cf. *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, Cap. IX, p. 131: "Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidents de la nature: les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblements de terre, les incendies qui détruisaient les forêts, tout ce qui dut effrayer et disperser les [hommes], dut ensuite les rassembler".

(47) *Fragments Politiques*, X, p. 533: "Des tremblements de terre, des volcans, des embrasements, des inondations, des déluges, changeant tout à coup, avec la face de la terre, le cours que prenaient les sociétés humaines, les ont combinées d'une manière nouvelle, et ces combinaisons, dont *les premières causes étaient physiques et naturelles*, sont devenues, par fruit du temps, *les causes morales* qui changent l'état des choses, ont produit des guerres, des émigrations, des conquêtes, enfin des révolutions qui remplissent l'histoire et dont on a fait

l'ouvrage des hommes sans remonter à ce qui les a fait agir ainsi" [sublinhado nosso].

(48) *Fragments Politiques*, X, O. C., t. III, p. 533.

(49) *Discours*, Exórdio, p. 132: "Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question".

(50) *Idem*, Prefácio, p. 125: "Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits [...]".

(51) *Discours*, Exórdio, p. 133: "[...] former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme [...] sur ce qu'aurait pu devenir le Genre-humain, s'il fût resté abandonné à lui-même. Voilà ce qu'on me demande, et ce que je me propose d'examiner dans ce Discours".

(52) *Discours*, Exórdio, p. 133: "Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations, ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai dans le lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres, ayant les Platons et les Xénocrates pour juges, et le genre humain pour auditeur. O Homme, de quelque Contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute. [...] C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues [...]".

(53) *Ibidem* [sublinhado nosso].

(54) *Discours*, p. 132: "De quoi s'agit-il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi".

Esta fórmula enuncia já o objecto do *Contrato Social*. Cf. *Contrat Social*, Liv. I, cap. I, pp. 351-352: "L'homme est né

libre, et partout il est dans les fers. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question. Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais; tant qu'un Peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux; car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter. Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions".

(55) *Idem*, Prefácio, p. 122: "[...] comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les *changements* que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa *constitution originelle*, et de démêler ce qu'il tient de son *propre fond* d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont *ajouté* ou *changé* à son *état primitif*"; cf. p. 123: "[...] il n'est pas concevable que ces *premiers changements*, par quelque moyen qu'ils soient arrivés, aient altéré, tout à la fois et de la même manière, tous les individus de l'espèce; mais les uns s'étant *perfectionnés* ou détériorés, et ayant acquis diverses qualités qui n'étaient point inhérentes à leur nature, [...] telle fut parmi les hommes la première source de l'inégalité" [sublinhado nosso].

(56) *Discours*, p. 142: "C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme".

(57) *Emile*, Liv. IV, O. C., t. IV, pp. 586.

(58) *Contrat Social*, Liv. II, cap. IV, *Des bornes du pouvoir souverain*, O. C., t. III, p. 373: "Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils

sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale, pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide". Cf. *Contrat Social*, Liv. II, cap. III, *Si la volonté générale peut errer*, p. 371: "Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours. Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal".

(59) *Contrat Social*, Liv. II, cap. VI, *De la loi*, pp. 379–380 (Rousseau salienta no *Emile* a novidade da sua concepção de lei. Cf. *Emile*, Liv. V, O.C., t. IV, p. 842: "Ce sujet est tout neuf: la définition de la loi est encore à faire."): "Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans

aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi.

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. [...]

Sur cette idée on voit à l'instant qu'il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'État; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.

J'appelle donc République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être: car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout Gouvernement légitime est républicain.

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société".

Cf. *Contrat Social*, Liv. I, cap. VII, *Du souverain*, p. 363: "Or le Souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres, et qu'il ne peut nuire à aucun en

particulier. Le Souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être".

(60) *Discours*, p. 162: "[...] l'impossibilité où l'on est d'un côté de détruire certaines hypothèses; [...] deux faits étant donnés comme réels [...]"; cf. *Discours*, Prefácio, pp. 126–127: "Cette même étude de l'homme originel, de ses vrais besoins, et des principes fondamentaux de ses devoirs, est encore le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du corps politique, [et] sur les droits réciproques de ses membres. [...] Or sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses [...] ce que l'art humain a prétendu faire".

(61) *Emile*, Liv. IV, O. C., t. IV, p. 588. Cf. *Idem*, pp. 595–596: "Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. Si la bonté morale est conforme à nôtre nature, l'homme ne sauroit être sain d'esprit ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas et que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, et la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature" [ortografia original].

(62) *Emile*, Liv. I, p. 245. Cf. *Idem*, Liv. IV, p. 587: "Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé. [...] Le mal que

l'homme fait retombe sur lui, sans rien changer au système du monde" [ortografia original]. O terceiro "artigo de fé" é a expressão da rejeição do dogma do pecado original.

(63) KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* [*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*], 1786, em *La Philosophie de l'Histoire*, trad. S. Piobetta com um "Avertissement" de Jean Nabert, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p.162 [sublinhado do autor].

(64) KANT, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, em *La Philosophie de l' Histoire*, ed. cit., pp.153-154.

(65) *Idem*, pp. 161-163 [sublinhado do autor].

(66) *Idem*, pp. 161-162: "Cependant, cette marche, qui pour l'espèce représente un *progrès* vers le mieux, n'est pas précisément la même chose pour l'individu. Avant l'éveil de la raison, il n'y avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore; mais lorsque la raison entra en ligne et, malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité dans toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal; et, qui pis est, au stade de la raison cultivée, apparut le vice, totalement absent dans l'état d'ignorance, c'est-à-dire d'innocence. Le premier pas, par conséquent, pour sortir de cet état, aboutit à une *chute* du point de vue moral; du point de vue physique, la conséquence de cette chute, ce furent une foule de maux jusque là inconnus de la vie, donc *une punition*".

Kant dá em seguida "alguns exemplos" desta "contradiction entre l'effort de l'humanité pour tendre à sa destination morale d'une part, et l'obéissance inéluctable aux lois placées dans sa nature en vue état rustique et animal d'autre part". O "terceiro exemplo a citar" é "*l'inégalité* entre les hommes et non pas celle des dons naturels ou des richesses,

mais l'inégalité du *droit universel humain*: inégalité dont ROUSSEAU se plaint à juste titre, mais qui est inséparable de la culture aussi longtemps que celle-ci progresse sans suivre un plan (phénomène également inévitable pendant un certain laps de temps). [...] La nature n'avait certainement pas destiné l'homme à cette inégalité, puisqu'elle lui a donné la liberté et la raison, afin de n'assigner aucune autre limite à cette liberté que sa conformité à la loi universelle: il s'agit ici d'une conformité extérieure, qui s'appelle *le droit civil*" [op. cit., nota, pp.163-165; sublinhado do autor].

(67) *Idem*, pp. 163-164 [sublinhado do autor, excepto a parte final da frase].

(68) KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1797), trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964, Deuxième Partie, *La Caractéristique anthropologique*, alínea 4) ou E., *Le caractère de l'espèce*, pp. 161-164. Cf. a conclusão de Kant na p. 165: "Rousseau a consacré trois écrits aux dommages qu'ont provoqué (a saída da espécie humana do "estado de natureza"— a expressão é de Kant — para aceder segundo uma "aproximação contínua" à sua destinação como ser moral): 1º le passage de notre espèce de la nature à la *culture* par l'affaiblissement de nos forces; 2º la *civilisation*, par l'inégalité et l'oppression mutuelle; 3º la prétendue *moralisation*, par une éducation contraire à la nature et une déformation de la pensée: ces trois écrits qui représentaient l'état de nature comme un état d'*innocence* (le gardien du Paradis, avec une épée de feu empêche qu'on y revienne) doivent simplement servir de fil conducteur dans le *Contrat Social*, l'*Émile*, le *Vicaire Savoyard* pour sortir du labyrinthe du mal où notre

espèce s'est enfermée par sa faute. — Rousseau ne pensait pas que l'homme dût revenir à l'état de nature, mais qu'il devait jeter sur lui un regard rétrospective à partir du niveau qu'il atteint aujourd'hui. Il admettait que l'homme est bon par *nature* (la nature telle qu'elle est transmise par l'hérédité); mais d'une manière négative, c'est-à-dire qu'il ne serait pas méchant de lui-même et d'une manière intentionnelle il serait en danger d'être contaminé et corrompu par des guides mauvais ou maladroits" [sublinhado do autor].

(69) KANT, *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Preussische Akad. der Wiss., Deutsche Akad. der Wiss. zu Berlin, Akad. der Wiss. zu Göttingen, reimp. Berlin, de Gruyter, 1966 ss, t. 20, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 58 [texto citado em artigo citado *infra*, nota 73; trad. de V. DELBOS em *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. introd. e notas de R. Kempf, Paris, Vrin, 1969², *Extraits des Remarques touchant les Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, p. 66.

(70) Cf. E. CASSIRER, "L'unité dans l'œuvre de Rousseau", em *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984, pp. 51–52: "Ainsi, Dieu apparaît dégagé de toute responsabilité; l'homme est déclaré responsable de tout le mal. Mais nous voici amenés par là en présence d'un nouveau problème, en face d'une contradiction qui semble insoluble. Car n'est-ce pas Rousseau lui-même qui proclame sans cesse la doctrine de la bonté originelle de la nature humaine et qui en fait le point central de toute sa pensée, l'axe autour duquel elle évolue? Comment le mal et le péché peuvent-ils être imputés à la nature humaine, si celle-ci, dans sa constitution primitive, est libre de tout mal, de tout péché, s'il n'y a pas eu de corruption

radicale? Rousseau résout ce dilemme en plaçant la responsabilité à un endroit où jamais on ne l'avait cherchée avant lui, en créant en quelque sorte un nouveau sujet à qui il fait porter la responsabilité, l'«imputabilité». Ce sujet n'est pas l'homme isolé, mais la société humaine. [...]. Nul dieu ne peut en assurer la venue; il faut, au contraire, que l'homme devienne son propre sauveur, son créateur au sens moral du terme. Ce n'est plus sur lui en tant qu'individu isolé, c'est sur sa création, la communauté, que repose dorénavant le fardeau de la responsabilité. Voilà la solution que Rousseau a donnée au problème de la théodicée: et par là il a, en effet, transposé ce problème sur un terrain tout nouveau. Il l'a fait sortir de la sphère de la métaphysique pour le placer au centre même de la moral et de la politique. Par là il lui a donné une impulsion qui, de nos jours encore, se fait sentir dans toute sa force. [...] Le problème de la théodicée ne peut être résolu que par l'État et dans l'État. Il appartient à l'homme de réaliser la «justification de Dieu», c'est là un devoir suprême; il y arrivera [...] en créant librement, en modelant à sa guise l'ordre social auquel il veut conformer sa vie. [...] Mais cet appui ne peut et ne doit avoir de la valeur que dans la mesure où Rousseau reconnaît que l'idée de la liberté, ayant son fondement uniquement dans l'*action*, ne peut être fondée sur une simple réalité du monde sensible, qu'elle appartient à un autre ordre de choses purement «intelligible»".

(71) *Rousseau Juge de Jean Jacques*, O. C., t. I, p. 939.

(72) O pecado original que Rousseau rejeita como dogma teológico é transposto, por um processo singular de humanização e socialização, para o plano da filosofia da história. Ora, colocando o problema da genealogia do mal no

quadro da filosofia da história, a instauração da propriedade é o ponto de *viragem essencial* que marca o começo da sociedade civil que está na origem do princípio do mal, enquanto não retira o seu título legítimo da "ordem social", pois representa o momento decisivo da "queda" do homem do "paraíso" perdido de que "o género humano era feito para permanecer sempre" da "sociedade selvagem" designada por "juventude do Mundo" que é o último estágio social precedendo a constituição da propriedade (*Discours*, p. 171). Mas não é ao princípio da propriedade enquanto tal, que pode ser imputada a origem do mal, mas à forma como a propriedade constituindo-se à revelia de uma normatividade jurídico-política de legitimidade, dando lugar a uma guerra generalizada entre os homens, provoca uma desigualdade social e política iníqua entre os homens, estabelecida em proporção da riqueza e do poder que é uma desigualdade *de facto*, mas não *de jure* e não na força do espírito, a sabedoria ou a virtude, e em que aqueles que comandam não têm qualquer título legítimo de poder em relação aos que obedecem.

(73) *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., t. IV, pp. 935-936: "Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits, [...] est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. J'ai fait voir que l'unique passion qui naisse avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe. J'ai montré que tous les vices qu'on impute au

cœur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la maniere dont ils naissent; j'en ai, pour ainsi dire, suivi la généalogie, et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont". Cf. pp. 939-940: "Le péché originel explique tout excepté son principe, et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer. [...] La cause du mal est, selon vous [declara ao Arcebispo de Paris], la nature corrompue, et cette corruption même est un mal dont il falloit chercher la cause. L'homme fut créé bon; nous en convenons, je crois, tous les deux. Mais vous dites qu'il est méchant, parce qu'il a été méchant; et moi je montre comment il a été méchant. Qui de nous, à votre avis, remonte le mieux au principe?". Cf. pp. 966-967: "Je la trouvai dans notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquoit seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société. D'où je conclus qu'il n'étoit pas nécessaire de supposer l'homme méchant par sa nature, lorsqu'on pouvoit marquer l'origine et le progrès de sa méchanceté. Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil, et je trouvai qu'alors le développement des lumieres et des vices se faisoit toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples; distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir" [ortografia original].

Esta passagem é uma verdadeira obra-prima do ponto de vista da exegese filosófica de uma tese completamente inovadora.

(74) *Lettres à Malesherbes*, O. C., t. I, pp. 1135–1136: "Oh Monsieur si j'avois jamais pû écrire le quart de ce que j'ai vû et senti sous cet arbre, avec quelle clarté j'aurois fait voir toutes les contradictions du système social, avec quelle force j'aurois exposé tous les abus de nos institutions, avec quelle simplicité j'aurois démontré que l'homme est bon naturellement et que c'est par ces institutions seules que les hommes deviennent méchants" [ortografia original]. Em várias passagens da sua obra, Rousseau exprime a mesma intuição originária que constitui o centro da sua reflexão antropológica e política. Cf. o Prefácio a *Narcisse*, O. C., t. II, p. 969: "Tous ces vices n'appartiennent pas tant à l'homme, qu'à l'homme mal gouverné". Cf. *Discours sur l'économie politique*, O. C., t. III, p. 251: "Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut; populace et canaille quand il lui plaît".

(75) *Confessions*, O.C., t. I, pp. 404–405: "J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être; ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens. [...] Quel est le Gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu'est-ce que la loi? et une chaine de questions de cette importance". Cf. *Lettres Philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, *Lettre au marquis de Mirabeau*, 26 de julho de 1767, p. 167: "Voici le grand problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle

en géométrie [...]: *Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme*" [sublinhado do autor].

(76) *Lettre à Christophe de Beaumont*, O. C., t. IV, p. 969: "L'homme est [...] un être sociable auquel il faut une morale faite pour l'humanité".

(77) *Emile*, p. 587. Cf. *Ibidem*: "Dieu, dit-on, ne doit rien à ses créatures; je crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur promet en leur donnant l'être".

(78) *Idem*, p. 589.

(79) *Emile*, *Profession de foi*, p. 576 sqq.: "Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, ou mon premier article de foi."; p. 578 sqq.: "Si la matière mûe me montre une volonté, la matière mûe selon de certaines loix me montre une intelligence: c'est mon second article de foi. Donc ce être existe."; p. 586 sqq.: "Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne sauroit remonter au delà. Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure, et il n'y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle; c'est mon troisième article de foi" [ortografia original].

(80) Cf. H. J. VLEESCHAUWER, "Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese", *Kant-Studien*, Band 54, 1963, pp. 351-368. Esta é uma das fórmulas decisivas da teologia postulativa de Rousseau que, segundo

Vleeschauwer, "revela analogias espantosas com a posição de Kant sobre este problema" (*art. cit.*, p. 367).

(81) KANT, *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. P. Santos e A. F. Morujão, introd. e notas de A. F. Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, *Doutrina Transcendental do Método*, Segunda Secção, *Do ideal do Sumo Bem como o um fundamento determinante do fim último da razão pura*, p. 639.

(82) Cf. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, cap. II, "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", pp. 45-56.

CAPÍTULO II

A TEORIA DO ENTENDIMENTO E DA LINGUAGEM

- (1) *Discours*, O. C., t. III, p. 141.
- (2) *Emile*, O. C., t. IV, Liv. IV, *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, pp. 565-635.
- (3) *Profession de foi*, p. 568.
- (4) *Profession de foi*, p. 570 [sublinhado nosso].
- (5) *Profession de foi*, p. 570: "Qui suis-je? Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugements?".
- (6) *Ibidem*.
- (7) *Profession de foi*, p. 570: "J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer" [ortografia original].
- (8) *Idem*, pp. 570-571.
- (9) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. Arnoux e Mousnier, Paris, De L'Imprimerie de Ch. Houel, 1798, t. 3, *Traité des sensations* (1754), Première Partie, chap. VI, pp. 118-120.
- (10) *Profession de foi*, p. 571.
- (11) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. cit., *Traité des sensations*, Première Partie, chap. VI, pp. 119-120: "Son moi n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle. En un mot, c'est tout-à-la-fois et la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été" [sublinhado do autor]. Cf. Quatrième Partie, chap. VIII, § 1, p. 402 sqq.
- (12) *Profession de foi*, p. 571 [sublinhado nosso].

(13) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. cit., *Traité des sensations*, Première Partie, chap. I, § 18, p. 67 [sublinhado nosso].

(14) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. cit., t. 3, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, pp. 11-12: "C'est donc des sensations qui naît tout le système de l'homme: système complet dont toutes les parties sont liées, et se soutiennent mutuellement".

(15) *Idem*, p. 14: "[...] le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'ame, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment" [sublinhado do autor]; cf. *idem*, p.17: "Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même: c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement."; cf. *Traité des sensations, Dessein de cet ouvrage*, p. 50.

(16) *Profession de foi*, p. 571 [ortografia original; sublinhado nosso, excepto a última frase].

(17) *Profession de foi*, pp. 571-572.

(18) Cf. DESCARTES, *Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Éditions Garnier, 1973, t. 3, *Les principes de la philosophie* (1644), Première Partie, art. 32, *Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté*, p. 111. Cf. art. 34, pp. 111-112: *Que la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger*.

(19) *Profession de foi*, p. 586: "Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma *volonté* je demande à mon tour quelle est la cause que détermine mon *jugement*: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on

comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que *son entendement n'est que le pouvoir de comparer et juger*, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là; il choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal. Quelle est donc la cause qui détermine sa volonté? c'est son jugement. Et quelle est la cause qui détermine son jugement? c'est sa faculté intelligente, c'est sa puissance de juger: la cause déterminante est en lui-même" [sublinhado nosso].

(20) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. cit., *Traité des sensations*, Première Partie, chap. II, § 15, pp. 65-66: "Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. [...] Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare".

(21) *Profession de foi*, p. 572. Cf. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, ed. cit., Première Partie, art. 33-35, 38, 70-74 e *passim*.

(22) *Discours*, loc. cit., p. 141.

(23) *Idem*, pp. 149-150: "Quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il ait l'idée générale de cette sorte de fruit, et qu'il compare son archétype à ces deux individus? Non sans doute; mais la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre, et ses yeux, modifiés d'une certaine manière, annoncent à son goût la modification qu'il va recevoir".

(24) *Idem*, p. 150.

(25) *Discours*, p. 149: "On doit juger que les premiers mots, dont les hommes firent usage, eurent dans leur Esprit une signification beaucoup plus étendue que n'ont ceux qu'on emploie dans les Langues déjà formées, et qu'ignorant la

Division du Discours en ses parties constitutives, ils donnèrent d'abord à chaque mot le sens d'une proposition entière. [...] Chaque objet reçut d'abord un nom particulier sans égard aux genres, et aux espèces, que ces premiers Instituteurs n'étaient pas en état de distinguer; et tous les individus se présentèrent isolés à leur esprit, comme ils le sont dans le tableau de la Nature [...]: de sorte que plus les connaissances étaient bornées, et plus le Dictionnaire devint étendu. L'embarras de toute cette Nomenclature ne put être levé facilement: car pour ranger les êtres sous des dénominations communes, et génériques, il en fallait connaître les propriétés et les différences; il fallait des observations, et des définitions, c'est-à-dire, de l'Histoire Naturelle et de la Métaphysique, beaucoup plus que les hommes de ce temps-là n'en pouvaient avoir".

(26) *Idem*, p. 150.

(27) *Ibidem* [sublinhado nosso].

(28) *Idem*, p. 149.

(29) *Idem*, p. 151: "Je m'arrête à ces premiers pas, et je supplie mes Juges de suspendre ici leur lecture, [...] et de réfléchir à ce qu'il a fallu de temps, et de connaissances pour trouver les nombres, les mots abstraits, les Aoristes, et tous les temps des Verbes, les particules, la Syntaxe, lier les Propositions, les raisonnements, et former toute la Logique du Discours".

(30) *Idem*, pp. 171-172: "La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes".

(31) *Idem*, p. 155.

(32) Em apoio desta tese, reenviamos ao artigo de Jean Morel, "Recherches sur les sources du *Discours de l'Inégalité*", in *Annales de la Société J. – J. Rousseau*, t. V, 1909, p. 150: "On peut être tenté de penser que ces déformations [sic!] anéantissent l'influence de Condillac. Je la crois au contraire capitale. Tous les politiques qu'il a lus croient que la raison est un fait inée. En psychologie, Locke l'admet sous la forme du pouvoir de combiner les sensations, qui s'exerce presque dès la naissance. Buffon est purement cartésien: doué de raison, l'homme aurait dû immédiatement, en face de l'univers, le concevoir, l'expliquer, en adorer la cause, déduire les règles du droit naturel, et inventer rapidement les arts et les sciences. Entre toutes ces influences et Rousseau s'interpose l'affirmation de Condillac: *les opérations de l'esprit apparaissent dans un ordre progressif*" [sublinhado do autor].

(33) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. Arnoux e Mousnier, Paris, De l'imprimerie de Ch. Houel, 1798, t. 3, *Traité des sensations* (1754), Quatrième Partie, *Des besoins, de l'industrie et des idées d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens*, chap. I, pp. 349-364.

(34) *Idem*, § 1, pp. 352-353.

(35) *Idem*, § 2, pp. 353-354.

(36) *Idem*, § 3, pp. 354-355.

(37) CONDILLAC, ed. cit., *Traité des sensations*, Quatrième Partie, Introduction, pp. 350-351: "Il y a long-temps qu'on est forcé de reconnoître qu'il entre nécessairement des jugements dans l'usage que nous faisons de nos sens. [...] Or ces jugements, qu'elle [la statue] ne remarque pas, sont l'instinct qui la conduit; et les habitudes d'agir qu'elle a contractées d'après ces jugements, sont ce que j'entends par *connoissances*

pratiques. [...] Certainement il ne sentiroit pas le besoin d'apprendre une langue, s'il ne sentoit pas celui de prononcer des jugements. Il en a donc déjà porté, quand il commence à parler, c'est-à-dire, quand il commence à faire, avec des mots, l'analyse de sa pensée: il ne dit que ce qu'il faisoit auparavant sans pouvoir le dire" [ortografia original; sublinhado do autor].

(38) *Œuvres Complètes*, ed. cit., t. 1, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746), Première Partie, Section Seconde, chap. II, p. 55 sqq.

(39) *Idem*, Première Partie, Section Seconde, chap. IV, *Que l'usage des Signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire*, p. 75 sqq.; chap. V, *De la Réflexion*, p. 88 sqq.; Seconde Partie, *Du Langage et de la Méthode*, Section Première, p. 257 sqq. e *passim*.

(40) *Discours*, p. 146: "la manière dont ce philosophe [Condillac] résout les difficultés qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes institués, [montre] qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage". Cf. CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, Seconde Partie, Section Première, *De l'origine et des progrès du Langage*, pp. 257-259: "Adam et Eve ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur ame, et, en sortant des mains de Dieu, ils furent, par un secours extraordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. Mais je suppose que, quelque temps après le déluge, deux enfans, de l'un et de l'autre sexe, aient été égarés dans les déserts, avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. [...] Qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son

origine qu'à un pareil événement? qu'on me permette d'en faire la supposition; la question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue".

(41) Cf. Carta de Condillac a Gabriel Cramer, citada em *Essai sur l'origine des connaissances humaines* precedido de *L'archeologie du frivole* de Jacques Derrida, Paris, Éditions Galilée, 1973, trad. portuguesa por José B. Miranda e João A. Santos, Lisboa, Via Editora, Col. Enciclopédia Universitária, 1979. O texto é citado por Jacques Derrida em *A arqueologia do Frívolo*, p. 68: "Desejais que eu explique a prerrogativa dos signos arbitrários em relação aos naturais, e a razão porque tornam livres as operações da alma, que os outros implicam necessariamente. Esse é o ponto mais delicado do meu sistema sobre a necessidade absoluta dos signos. A dificuldade está aqui em toda a sua força e tanto melhor fundada quanto é certo que não a evitei. O que faz com que me encontre um tanto perdido em toda esta matéria. Apercebo-me mesmo que disse mais do que pretendia dizer. Admita por um momento, que antes da utilização dos signos arbitrários, as operações da alma não são livres; tratar-se-á então de provar como se tornam livres por intermédio desses signos".

Esta retratação *a posteriori*, não invalida que o problema da instituição dos signos arbitrários seja para Condillac uma dificuldade quase incontornável. Depois de ter negado à liberdade um estatuto autónomo e independente da necessidade comandada pelo sistema do entendimento, Condillac vê-se obrigado a apelar para a liberdade dotando-a de um estatuto *sui generis* em relação ao entendimento, o que põe em causa também uma das premissas fundamentais do seu pensamento posterior ao *Ensaio*, em que se pretende mostrar

que é da sensação que provém todo o sistema do entendimento e a "geração" das faculdades pelo princípio da "sensação transformada".

Finalmente, acrescente-se que a linguagem parece intervir mais tardiamente no *Traité des sensations* (1754) que no *Essai* (1746): todo o sistema de conhecimentos práticos pode edificar-se sem ela. Em 1752, numa Carta a Maupertius, Condillac reconhece ter-se "enganado" e julgará "ter dado demasiado aos signos" no *Ensaio*: "Desejaria que tivesseis mostrado como os progressos do espírito dependem da linguagem. Tentei fazê-lo no meu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, mas enganei-me e dei demasiado aos signos" (ed. cit., p. 56).

(42) *Discours*, p. 142: "la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu" [sublinhado nosso].

(43) *Discours*, p. 143 [sublinhado nosso].

(44) *Idem*, p. 143: "[...] jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements".

(45) Cf. *loc. cit. supra*, nota 42.

(46) CONDILLAC, *Œuvres Complètes*, ed. cit., t. 3, *Traité des animaux* (1755), Seconde Partie, Conclusion, p. 626 e pp. 629-630.

(47) *Discours*, p. 151.

(48) *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 88-89. Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, ed. cit., t. 1, Seconde Partie, Section Première, chap. I, p. 270: "C'est qu'agissant avec plus de vivacité, le langage d'action faisoit une impression plus

durable. Son expression avoit même quelque chose de fort et de grand, dont les langues, encore stériles, ne pouvoient approcher". Condillac cita abundantemente, no mesmo sentido, o *Essai sur les Hiéroglyphes égyptiens* de Warburton.

(49) *Essai sur l'origine des langues*, ed. cit., cap.I, p.91 [sublinhado nosso].

(50) *Ibidem* [sublinhado nosso].

(51) *Idem*, pp. 91-92.

(52) CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, Seconde Partie, Section Première, chap. XV, *Du génie des Langues*, p. 456: "J'ai eu pour objet de ne rien avancer que sur la supposition qu'un langage a toujours été imaginé sur le modèle de celui qui l'a immédiatement précédé. J'ai vu dans le *langage d'action* le germe des langues et tous les arts qui peuvent servir à exprimer nos pensées: j'ai observé les circonstances qui ont été propres à développer ce germe; et non seulement j'en ai vu naître ces arts, mais encore j'ai suivi leurs progrès, et j'en ai expliqué les différens caractères" [ortografia original].

(53) *Essai sur l'origine des langues*, ed. cit., pp. 93-94: "La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi, l'homme fait des progrès, soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. Cette seule distinction paraît mener loin: on l'explique, dit-on, par la différence des organes. Je serais curieux de voir cette explication". De onde resulta esta fórmula decisiva estabelecida contra a filosofia de Condillac: "Il paraît encore [...] que l'invention de l'art de communiquer nos idées dépend moins des organes qui nous servent à cette communication, que d'une *faculté propre à l'homme*, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui,

si ceux-là lui manquaient, lui en ferait employer d'autres à la même fin" [*ibidem*; sublinhado nosso].

A conjugação de ideias expressas nestes dois textos, leva a aventar a hipótese que, com toda a verosimilitude, a "faculdade própria" ao homem que é aqui nomeada é a *perfectibilidade*, concebida como a "faculdade" que é a raiz comum ou a condição de possibilidade de todas as faculdades do homem. Não é a *organização física* da espécie humana que é a condição formal da comunicação entre os homens, mas a "qualidade específica" que é característica ao homem, qualquer que seja a conformação física da espécie e independentemente dos órgãos dos sentidos particulares que lhe servem de instrumento ou de meio para esse objectivo.

(54) *Idem*, cap. II, *Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions*, pp. 95-96: "les besoins dictèrent les premiers gestes, et les passions arrachèrent les premières voix. [...] On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paraît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher. [...] De cela seul il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes; il serait absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine? Des *besoins moraux*, des *passions*. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix" [sublinhado nosso].

(55) Cf. *loc. cit. supra*.

(56) *Discours*, p. 171: "[...] cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, [...] que le Genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du Monde" [sublinhado nosso].

(57) *Essai sur l'origine des langues*, ed. cit., cap. XII, p. 145: "Les premières histoires, les premières harangues, les premières lois, furent en vers: la poésie fut trouvée avant la prose; cela devait être, puisque les passions parlèrent avant la raison. Il en fut de même de la musique: il n'y eut point d'abord d'autre musique que la mélodie, ni d'autre mélodie que le son varié de la parole; les accents formaient le chant, et l'on parlait autant par les sons et par le rythme que par les articulations et les voix. Dire et chanter étaient autrefois la même chose, dit Strabon; ce qui montre, ajoute-t-il, que la poésie est la source de l'éloquence. Il fallait dire que l'une et l'autre eurent la même source, et ne furent d'abord que la même chose". Cf. *Idem*, p. 146: "Nous sommes toujours dans l'étonnement sur les effets prodigieux de l'éloquence, de la poésie et de la musique parmi les Grecs".

(58) *Essai sur l'origine des langues*, ed. cit., cap. IX, pp.136-137.

(59) *Idem*, p. 138.

(60) *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*. Quanto à poesia, eis o texto decisivo sobre o assunto, cap. III, *Que le premier langage dut être figuré*, pp.97-98: "Comme les premiers motifs qui

firent parler l'homme furent des passions, ses premières expressions furent des tropes. Le langage figuré fut le premier à naître. Le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après. Or, je sens bien qu'ici le lecteur m'arrête, et me demande comment une expression peut être figurée avant d'avoir un sens propre, puisque ce n'est que dans la translation du sens que consiste la figure. Je conviens de cela; mais pour m'entendre il faut substituer l'idée que la passion nous présente au mot que nous transposons; car on ne transpose les mots que parce qu'on transpose aussi les idées: autrement le langage figuré ne signifierait rien. [...] Voilà comment le mot figuré naît avant le mot propre, lorsque la passion nous fascine les yeux, et que la première idée qu'elle nous offre n'est pas celle de la vérité. Ce que j'ai dit des mots et des noms est sans difficulté pour les tours de phrases. L'image illusoire offerte par la passion se montrant la première, le langage qui lui répondait fut aussi le premier inventé; il devint ensuite métaphorique, quand l'esprit éclairé, reconnaissant sa première erreur, n'en employa les expressions que dans les mêmes passions qui l'avaient produite".

(61) *Essai sur l'origine des langues*, ed. cit., cap. XIII, *De la mélodie*, p.148: "L'homme est modifié par ses sens; mais, faute de distinguer les modifications, nous en confondons les causes; nous ne voyons pas que souvent elles ne nous affectent point seulement comme sensations, mais comme signes ou images, et que leurs effets moraux ont aussi des causes morales" [sublinhado nosso]. Cf. cap. XV, *Que nos plus vives*

sensations agissent souvent par des impressions morales, p.158: "Je ne connais qu'un sens aux affections duquel rien de moral ne se mêle: c'est le goût. [...] Que celui qui veut philosopher sur la force des sensations commence par écarter, des impressions purement sensuelles, les impressions intellectuelles et morales que nous recevons par la voie des sens, mais dont ils ne sont que les causes occasionnelles; qu'il évite l'erreur de donner aux objets sensibles un pouvoir qu'ils n'ont pas, ou qu'ils tiennent des affections de l'âme qu'ils nous représentent. Les couleurs et les sons peuvent beaucoup comme représentations et signes, peu de chose comme simples objets des sens" [sublinhado nosso].

(62) *Discours*, p. 142. A "Física" designa aqui a Metafísica empirista do tempo. Cf. o texto de D'ALEMBERT do *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*: "Ce que Newton n'avait osé, ou n'aurait peut-être put faire, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire qu'il créa la méthaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique. [...] En un mot il réduisit la méthaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme. [...] La méthaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu'à rassembler avec soin tous ces faits, à les réduire en un corps, à expliquer les uns par les autres, en distinguant ceux qui doivent tenir le premier rang et servir comme base" (Paris, Gonthier, 1965, pp.99-100).

(63) *Discours*, p. 144.

(64) *Idem*, p. 151: "[...] convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître, et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème, lequel a

été le plus nécessaire, de la société déjà liée, à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées, à l'établissement de la société" [sublinhado nosso]. Tentar-se-á restituir o significado desta fórmula que pode provocar alguma dificuldade. O eminente historiador das ideias e comentador da "Pléiade" STAROBINSKI, manifesta uma virtual incapacidade em passar esta frase pelo crivo da interpretação filosófica, embora sublinhando justamente que nesta fórmula não pode estar em jogo uma concessão aos partidários de uma revelação divina da linguagem: "Rousseau, en laissant entendre que les "moyens purement humains" ne suffisent pas à justifier l'invention des langues, fait ici une large concession aux partisans de l'institution divine du langage. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, évoquée en désespoir de cause, moins pour elle-même qu'en raison de l'échec de l'hypothèse précédente. Car accepter sans réserves l'institution divine du langage, c'eût été renoncer à la notion même de l'homme sauvage, à toute l'histoire présociale, et ruiner ainsi toute la construction théorique du *Discours*" (p. 1328).

(65) *Discours*, p. 162.

(66) ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253 a 10-14.

(67) *Discours*, p. 146 [sublinhado nosso].

(68) C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, cap. II, "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", pp. 45-56.

(69) *Idem*, pp. 46-47.

(70) *Idem*, pp. 47-48.

(71) Bertrand de JOUVENEL, "Rousseau the Pessimistic Evolutionist", *Yale French Studies* (1961-1962), p. 83: "Rousseau is the first great exponent of social evolution. His

was the first attempt to depict systematically the historic progress of human society. His concern to mark out stages of social development and to bring out the factors which he deemed effective in the process, is impressive against the background of contemporary writings. Everybody was then talking about progress, but in a very loose manner, and Rousseau was the only one who thought of it as a process to be understood".

Cf. Jean STAROBINSKI, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Introductions, O.C., t.III, pp.LI–LIII: "Le génie sérieux de Rousseau qui déploie ostensiblement son envergure [...] est animé par une ferveur intellectuelle sans égale. Peu importe que Rousseau ait pris son bien chez les philosophes, chez les jurisconsultes, chez les naturalistes, chez les voyageurs: en intégrant à son œuvre le matériau que lui fournissent ses prédécesseurs, il les fait disparaître et nous dispense d'y recourir. Le *Discours sur l'inégalité* peut avoir autant de sources qu'il plaira aux érudits d'apercevoir; cette œuvre est elle-même une œuvre-source, à partir de laquelle on peut faire commencer toute la réflexion moderne sur la nature de la société.

De toute évidence, Rousseau a résolu de donner [...] le spectacle d'une pensée armée; le second *Discours* est un ouvrage fortifié [...]: les batteries sont disposées de tous côtés. Parmi les notes finales, certaines sont à très longue portée... [...] Accordons à Rousseau le droit de construire son œuvre «dialectiquement», par des grandes oppositions, en déplaçant les accents. [...] On l'a attaqué, le plus souvent, sur un moment de sa démonstration, et non sur sa véritable philosophie.

[...] Formulé comme une révélation de l'humain, ce *Discours* est tout entier un acte religieux d'une sorte particulière, qui se substitue à l'histoire sainte. Rousseau recompose une *Genèse* philosophique où ne manquent ni le jardin d'Éden, ni la faute, ni la confusion des langues. Version laïcisée, «démystifiée» de l'histoire des origines, mais qui, en supplantant l'Écriture, la répète dans un autre langage. Ce langage est celui de la réflexion conjecturale, et toute surnature en est absente. La théologie chrétienne étant abrogée, ses schèmes constituent néanmoins les modèles structuraux selon lesquels la pensée de Rousseau s'organise. L'homme, dans sa condition primitive, émerge à peine de l'animalité; il est heureux: cette condition primitive est un *paradis*; il ne sortira de l'animalité que lorsqu'il aura eu l'occasion d'exercer sa raison, mais avec la réflexion naissante survient la connaissance du bien et du mal, la conscience inquiète découvre le malheur de l'existence séparée: c'est donc une *chute*.

«Voici ton histoire!» Seulement l'histoire dont va nous entretenir Rousseau n'est pas celle dont s'occupent les historiens. [...] Il prend du champ; il a résolu de regarder les choses de plus loin. L'Académie de Dijon ayant proposé «une question de droit politique», Rousseau a voulu se «contenir dans les bornes d'une discussion générale et purement philosophique, sans personnalités ni applications» (Lettre à Mme de Créqui, 8 septembre 1755, *Correspondance Générale*, t. II, p. 213). De fait, cette discussion philosophique concerne moins les événements de l'histoire que le processus par lequel l'homme, étranger d'abord à l'histoire, est devenu progressivement un être historique".

Sem entrar em polémicas estéreis quanto a várias passagens da sua "Introdução" ao *Discurso sobre a Desigualdade* e a algumas das suas notas à obra, este extracto da "Introdução" de Starobinski ao *Discurso sobre a Desigualdade* é uma das passagens mais brilhantes que alguma vez foram escritas sobre esta obra e, como tal, devia ser cotada integralmente pelo seu alto valor intrínseco de exegese filosófica da obra de Rousseau.

(72) *Discours*, Prefácio, pp. 123–124 [sublinhado do autor]. Cf. *Discours*, nota X, p. 212–213 sq.: "[...] chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays. [...] On n'ouvre pas un livre de voyages où l'on ne trouve des descriptions de caractères et de mœurs; mais on est tout étonné d'y voir que ces gens qui ont tant décrit de choses, n'ont dit que ce que chacun savait déjà [...]. De-là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe Philosophesque, que les hommes sont partout les mêmes [...]. Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe, observant et décrivant comme ils savent faire [...]; supposons que ces nouveaux Hercules, fissent ensuite [...] l'Histoire naturelle Morale et Politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau [...], et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre" (note-se que o nome de Condillac é nomeado, mas colocado em último lugar, evidenciando uma reserva que é o índice de que porventura faz parte da "turba filosofesca" e é referido talvez a título do seu representante mais genial e, segundo um hábito filosófico de Rousseau, indicando os seus mais directos adversários de forma irónica e, neste caso, pela ordem decrescente da posição

relativa em termos de importância que ocupam no contexto em que são citados).

(73) *Idem*, Exórdio, p. 133.

(74) *Idem*, Primeira Parte, p. 134 [sublinhado nosso].

(75) *Idem*, Prefácio, p. 127.

(76) *Idem*, Exórdio, p. 133.

(77) *Idem*, Prefácio, p. 122 [frase inicial do *Discurso*].

(78) *Ibidem*.

(79) *Idem*, nota X, pp. 210–211. Cf. *Discours*, nota X, p. 210: "[...] on trouve dans la description de ces prétendus monstres des conformités frappantes avec l'espèce humaine (dans le troisième tome de l'*Histoire des Voyages*). On ne voit point dans ces passages les raisons sur lesquelles les Auteurs se fondent pour refuser aux Animaux en question le nom d'hommes Sauvages, mais il est aisé de conjecturer que c'est à cause de leur stupidité, et aussi parce qu'ils ne parlaient pas; raisons faibles pour ceux qui savent que quoique l'organe de la parole soit naturel à l'homme, la parole elle-même ne lui est pourtant pas naturelle, et qui connaissent jusqu'à quel point sa perfectibilité peut avoir élevé l'homme Civil au-dessus de son état originel". Cf. *Lettre à Philopolis* (trata-se do naturalista Charles Bonnet que escreveu sob pseudônimo uma "Lettre au sujet du *Discours* de M. J.-J. Rousseau" no *Mercure de France* em 1755), O.C., t.III, p. 234: "Que le singe soit une Bête, je le crois, et j'en ai dit la raison; que l'Orang-Outang en soit une aussi, voilà ce que vous avez la bonté de m'apprendre, et j'avoüe qu'après les faits que j'ai cités, la preuve de celui là me sembloit difficile" [ortografia original].

(80) *Idem*, Primeira Parte, p. 134.

CONCLUSÃO

(1) *Discours*, p. 134-135.

(2) *Idem*, p. 152: "[...] les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants".

(3) *Discours*, p. 162.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibidem*.

(6) *Discours*, p. 113.

(7) *Idem*, p. 162.

(8) *Idem*, p. 162 [sublinhado nosso].

(9) *Idem*, pp. 162-163.

(10) Cf. *Contrat Social*, O. C., p. 351: "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question". A "história hipotética dos governos" (cf. *infra*) não deve ser confundida com toda a história hipotética e conjectural da espécie humana, porque não é senão a sua última etapa. Neste sentido, o que Rousseau declara "ignorar" no primeiro capítulo do *Contrato Social* é o último termo da "história hipotética dos governos" que é o "despotismo" e não toda a história hipotética e conjectural da espécie humana que é traçada na Segunda Parte do *Discurso*.

(11) *Discours*, Prefácio, p. 127: "[...] l'histoire hypothétique des gouvernements est pour l'homme une leçon instructive à tous égards". Note-se o carácter pedagógico-crítico da expressão "lição instrutiva a todos os respeitos", que não

reivindica a característica essencial crítico-normativa que reveste a história hipotético-conjectural ou a filosofia da história da espécie humana, que se norteia também pelos princípios do direito político. De onde resulta esta consequência fundamental: "Il me paraît donc certain que non seulement les gouvernements n'ont point commencé par le pouvoir arbitraire, qui n'en est que la corruption, le terme extrême, et qui les ramène enfin à la seule loi du plus fort dont ils furent d'abord le remède, mais encore que, quand même ils auraient ainsi commencé, ce pouvoir, étant par sa nature illégitime, n'a pu servir de fondement aux droits de la société, ni par conséquent à l'inégalité d'institution" (*Idem*, Segunda Parte, p. 184; cf. *infra*).

(12) *Idem*, Segunda Parte, p. 187: "Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la Magistrature le second; que *le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire*" [sublinhado nosso]. Cf. pp. 190-191: "C'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le Despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les Lois et le Peuple, et à s'établir sur les ruines de la République. [...] C'est ici le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le Cercle et touche au point d'où nous sommes partis: c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les Sujets n'ayant plus d'autre Loi que la volonté du Maître, ni le Maître d'autre règle que ses passions, les notions

du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule Loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel État de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'État de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption".

(13) *Contrat Social*, Liv. I, p. 351.

(14) *Idem*, Liv. I, cap. III, *Du droit du plus fort*, pp. 354–355.

(15) *Discours*, p.123: "[...] un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent".

(16) *Idem*, p. 162.

(17) *Idem*, p. 134.

(18) *Idem*, p. 144: "[...] sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire [...]".

(19) *Idem*, Exórdio, p. 133: "[...] former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme [...] sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même".

(20) *Idem*, pp. 132–133.

(21) *Idem*, Prefácio, p. 127, *in fine*. Cf. *Discours*, Nota IX, p. 207: "Quant aux hommes semblables à moi qui ne peuvent plus [...] se passer de lois et de chefs, [...] ceux qui verront dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système (o preceito a que Rousseau faz referência nesta passagem complexa e enigmática é concerteza o dogma do

pecado original); ceux, en un mot, qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences, tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres; [...] ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres, ils honoreront surtout les bons et sages princes qui sauront prévenir, guérir ou pallier cette foule d'abus et de maux toujours prêts à nous accabler, ils animeront le zèle de ces dignes chefs, en leur montrant sans crainte et sans flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leur devoir; mais ils n'en méprisons pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de tant de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient et de laquelle, malgré tous leurs soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages apparents".

(22) *Discours*, Prefácio, pp. 126–127: "En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles; [...] et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse, et qu'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des monceaux de sable mouvant; ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'Édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur

laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements".

(23) *Idem*, p. 160.

(24) *Idem*, Segunda Parte, p. 193, *in fine*. Cf. p. 131.

BIBLIOGRAFIA

I. — Obras de Jean-Jacques Rousseau.

Œuvres complètes . — Edição publicada sob a direcção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959–1969.

Quatro volumes foram publicados sobre os cinco previstos.

Vol. I: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*. CXVIII-1969 p., 1959 (reed. 1962).

Este volume contém nomeadamente:

1. *Les Confessions*. Texto estabelecido e anotado por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond.
2. *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*. Texto estabelecido e anotado por Robert Osmont.
3. *Les Rêveries du Promeneur solitaire*. Texto estabelecido e anotado por Marcel Raymond.

Vol. II: *La Nouvelle Héloïse. Théâtre. Poésies. Essais littéraires*. CIII-1999 p., 1961 (reed. 1964, CIII-2051 p.).

Vol. III: *Du Contrat social. Écrits politiques*. CCLV-1964 p., 1964.

Este volume contém nomeadamente:

1. *Discours sur les Sciences et les Arts*. Texto estabelecido e anotado por François Bouchardy.

2. *Discours sur l'origine et les fondements de l'Inégalité*. Texto estabelecido e anotado por Jean Starobinski.
3. *Discours sur l'Économie politique. Du Contrat social* (Première Version, Manuscrit de Genève), *Du Contrat social, Fragments politiques*. Textos estabelecidos e anotados por Robert Derathé.
4. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*. Textos estabelecidos e anotados por Sven Stelling-Michaud.
5. *Lettres écrites de la Montagne*. Texto estabelecido e anotado por Jean-Daniel Candaux.
6. *Projet de Constitution pour la Corse*. Texto estabelecido e anotado por Sven Stelling-Michaud.
7. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Texto estabelecido e anotado por Jean Fabre.

Vol. IV: *Émile. Éducation-Morale-Botanique*. CCXXIII-1958 p., 1969.

Este volume contém nomeadamente:

1. *Émile*. Première Version (Manuscrit Favre). Texto apresentado por John S. Spink.
2. *Émile ou de l'éducation. Émile et Sophie*. Textos estabelecidos por Charles Wirz, apresentados e anotados por Pierre Burgelin.
3. *Lettre à Christophe de Beaumont. Fragments sur Dieu et sur la Révélation. Lettre à Voltaire. Lettres morales. Notes sur «De l'Esprit». Lettre à Franquières*. Textos estabelecidos e anotados por Henri Gouhier.

The political Writings of Jean-Jacques Rousseau, editado dos manuscritos originais e edições autênticas por C. E. Vaughan, Oxford, Blackwell, New York, Wiley, 1962, 2 vols² (1ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1915).

Essai sur l'origine des langues, ed. e notas de A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

II. — Obras citadas e consultadas.

ALEMBERT (D'). — *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, Paris, Éditions Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1965.

ARISTÓTELES. — *La Politique*, trad. e notas de J. Tricot, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1970².

BOSSUET. — *Œuvres Choiesies*, Paris, Librairie Hachette, 1872, 3 vols.

BUFFON. — *Œuvres philosophiques*, ed. J. Piveteau, Paris, P. U. F., 1954, 5 vols.

CONDILLAC. — *Œuvres Complètes*, Paris, De l'Imprimerie Ch. Houel, 1798, 23 vols.

- DESCARTES, R. — *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Éditions Garnier, 1973, 3 vols.
- DIDEROT, D. — "Droit naturel", in *L'Encyclopédie*, t. V, 1755, reimpresso in C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915, t. I, pp. 423-433.
- GROTIUS, H. — *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, trad. do latim e notas por Jean Barbeyrac, Amsterdam, P. de Coup, 1724, 2 tomos em 1 vol.
- HEGEL, G. W. F. — *Principes de la philosophie du droit: Droit naturel et science de l'état en abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.
- *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.
- HOBBS, T. — *De Cive ou les fondements de la politique*, trad. do latim por S. Sorbière e introd. de Raymond Polin, Paris, Éditions Sirey, 1981.
- *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. e

introd. de Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell, 1946.

KANT, I. — *La Philosophie de l'Histoire*, trad. e introd. de S. Piobetta, com um "avertissement" de Jean Nabert, Paris, Éditions Montaigne, 1947.

— *Doctrine du Droit*, trad. e introd. de A. Philonenko, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1971, 2 vols.

LOCKE, J. — *Two Treatises of Civil Government*, London, Everyman's Library, 1970.

LUCRÉCIO. — *De la Nature*, trad. H. Clouard, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

MONTAIGNE. — *Essais*, ed. P. Villey e V.-L. Saulnier, Paris, P. U. F., 1965.

MONTESQUIEU. — *Œuvres Complètes*, ed. estabelecida e anotada por Roger Caillois, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, 2 vols.

PASCAL. — *Pensées et Opuscules*, ed. pref. e introd. de L. Brunschvicg, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

PLATÃO. — *A República*, trad. introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976².

PUFENDORF, S. — *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, tradução do latim por Jean Barbeyrac, com notas do Tradutor e um Prefácio de introdução a toda a obra, Amsterdam, P. de Coup, 1734 (última edição revista por Barbeyrac).

III. — Escritos sobre Jean-Jacques Rousseau.

ADAM, Antoine. — "De quelques sources de Rousseau dans la littérature philosophique, 1700-1750." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes e recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp.125-132.

— "Rousseau et Diderot." *Revue des sciences humaines*, LIII (Jan.-Mar. 1949), pp. 21-34.

ALLEN, Glen O. — "La volonté de tous and la volonté générale: A Distinction and Its Significance." *Ethics*, LXXI-LXXII (Jul 1961), pp. 263-275.

- ALLERS, Ulrich S. — "Rousseau's Second *Discourse*." *Review of Politics*, XX (Jan. 1958), pp. 91-120.
- AMIEL, Henri-Frederic. — *Jean-Jacques Rousseau*, trad. Van Wyck Brooks. New York, B. W. Huebsch, 1922.
- BACZKO, Bronislaw. — "Rousseau et l'aliénation sociale." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959-1962), pp. 223-233.
- BARTH, Hans. — "Volonté générale et volonté particulière." In *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 35-50.
- BELAVAL, Yvon. — "La Théorie du jugement dans l'*Emile*." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp.149-157.
- BENDA, Harry J. — "Rousseau's Early Discourses." *Political Science* (Wellington, New Zealand), V (Set. 1953), pp.13-20; VI (Mar. 1954), pp. 17-27.
- BERMAM, Marshall. — *The politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. New York, Atheneum, 1973.

BONNARD, Roger. — "Les Idées politiques de Jean-Jacques Rousseau."
*Revue du droit politique et de la science
politique en France et à l'étranger*, XXVII (Oct.-
Nov. 1907), pp. 784-794.

BRETONNEAU, Gisèle. — *Valeurs humaines de J.-J. Rousseau*. Paris, La
Colombe, 1961.

BROOME, Jack Howard. — *Rousseau: A Study of his Thought*. New
York, Barnes & Noble, 1963.

BURGELIN, Pierre. — *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*.
Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

— "The Second Education of Emile." *Yale French
Studies*, XXVIII (Fall-Winter, 1961), pp. 106-111.

CAMERON, David. — *The Social Thought of Rousseau and Burke*.
London, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

CASSIRER, Ernst. — *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. e
trad. Peter Gay. Bloomington-Indiana, Indiana
University Press, 1963.

— *Rousseau, Kant, and Goethe: Two Essays*, ed. e
trad. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller e
John Herman Randall. New York, Harper and
Row, 1963.

- CHAPMAN, John W. — *Rousseau— Totalitarian or Liberal?* New York, Columbia University Press, 1956.
- CHARVET, John. — *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau.* London, Cambridge University Press, 1974.
- CHÂTEAU, Jean. — *Jean-Jacques Rousseau: Sa philosophie de l'éducation.* Paris, Vrin, 1962.
- CHEVALLIER, J. J. — "Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale." *Revue française de science politique*, III (Jan.–Mar. 1953), pp.5–30.
- COBBAN, Alfred. — *Rousseau and the Modern State.* London, George Allen & Unwin, 1964, 2^a ed. rev.
- COLLINET, Michel. — "L'Homme de la nature et la nature de l'homme." *Le Contrat social*, VI (Maio–Junho 1962), pp. 147–154.
- COTTA, Sergio. — "La Position du problème de la politique chez Rousseau." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 177–190.
- CROCKER, Lester G. — "The Priority of Justice or Law." *Yale French Studies*, XXVIII (Fall–Winter, 1961–1962), pp.34–42.

— "The Relation of Rousseau's Second *Discours* and the *Contrat social*." *Romanic Review*, LI (Fev. 1960), pp. 33–44.

— "Rousseau et la voie du totalitarisme." In *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 99–136.

— *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland, The Press of Case Western Reserve University, 1968.

DEAVER, Jack W. — "La Liberté individuelle dans *Emile et Sophie*." In *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1969, pp. 151–158.

DHAUSSEY, Jacques. — "La Dialectique de la souveraine liberté dans le *Contrat social*." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 119–141.

DERATHÉ, Robert. — *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

— *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

- "La Religion civile selon Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959–1962), pp. 161–170.
- "L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau." In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 203–218.
- DURKHEIM, Émile. — "Le Contrat social de Rousseau." *Revue de métaphysique et de morale*, XXV (1918), pp. 1–23; XXVI (1919), pp. 129–161.
- EINAUDI, Mario. — *The Early Rousseau*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1967.
- EISENMANN, Ch. — "La Cité de Jean-Jacques Rousseau." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 191–201.
- EMÉRY, Léon. — "Le Contrat social et la genèse des cités." *Le Contrat social*, VI (Maio–Junho 1962), pp. 155–158.
- FABRE, Jean. — "Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV (1959–1962), pp. 181–216.
- FETSCHER, Iring. — "Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire." In *Rousseau et la*

philosophie politique, Annales de philosophie politique, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 51–75.

— "Rousseau's Concept of Freedom in the Light of His Philosophy of History." *Liberty (Nomos IV)*, Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy, ed. Carl J. Friedrich, New York, Atherton Press, 1962, pp. 29–56.

FRIEDRICH, Carl J. — "Law and Dictatorship in the *Contrat social*." In *Rousseau et la philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 77–97.

GILLIARD, François. — "État de nature et liberté dans la pensée de J.-J. Rousseau." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société des Belles Lettres, 1964, pp. 111–118.

GOLDSCHMIDT, Victor. — *Anthropologie et Politique, les principes du système de Rousseau*. Paris, Vrin, 1974.

GOSSMAN, Lionel. — "Rousseau's Idealism." *Romanic Review*, LII (Oct. 1961), pp. 173–182.

— "Time and history in Rousseau." In *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, ed.

Theodore Besterman, Genève, Institut et Musée
Voltaire, vol. 30, 1964, pp. 311-349.

GOUHIER, Henri. — *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques
Rousseau*. Paris, Vrin, 1970.

— "Nature et histoire dans la pensée de Rousseau."
Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau,
XXXIII (1953-1955), pp. 7-48.

— "La Religion du vicaire savoyard dans la cité du
Contrat social." In *Études sur le Contrat social de
Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Société les Belles
Lettres, 1964, pp. 263-275.

GREEN, F. C. — *Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His
Life and Writings*. Cambridge, Cambridge
University Press, 1955.

GRIMSLEY, Ronald. — *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-
Awareness*. Cardiff, University of Wales Press,
1961.

— *The Philosophy of Rousseau*. London, Oxford
University Press, 1973.

— *Rousseau and the Religious Quest*. London-
Oxford, Clarendon Press, 1968.

- GROETHUYSEN, B. — *J.-J. Rousseau*. Paris, Gallimard, 1949.
- "La Liberté selon Rousseau." *La NEF*, IV (Ag. 1947), pp. 3-17.
- GUÉHENNO, Jean. — *Jean-Jacques Rousseau*, trad. John e Doreen Weightman. London, Routledge and Kegan Paul, 1966, 2 vols.
- HALL, John C. — *Rousseau: An Introduction to His Political Philosophy*. London, Macmillan, 1973.
- HAVENS, George R. — "Diderot, Rousseau, and the *Discours sur l'inégalité*." In *Diderot Studies*, ed. Otis Fellows e Gita May, Genève, Librairie E. Droz, vol. 3, 1961, pp. 219-262.
- HAYMANN, Franz. — "La Loi naturelle dans la philosophie politique de J.-J. Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXX (1943-1945), pp. 65-110.
- HENDEL, Charles W. — *Jean-Jacques Rousseau: Moraliste*. New York, Bobbs-Merrill Co., 1962², 2 vols in 1.
- HOFFMANN, Stanley. — "Du Contrat social, ou le mirage de la volonté général." *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, IV (Oct.-Dez. 1954), pp. 288-315.

- HUBERT, René. — *Rousseau et l'Encyclopédie: Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*. Paris, Librairie Universitaire, 1928.
- JEDRYKA, Zygmunt. — "Du gouvernement de la liberté selon Rousseau." *Le Contrat social*, VI (Nov.-Dez. 1962), pp. 356-364.
- JOUVENEL, Bertrand. — "Rousseau, évolutionniste pessimiste." In *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 1-19.
- "Rousseau the Pessimistic Evolutionist." *Yale French Studies*, XXVIII (Fall-Winter, 1961-1962), pp. 83-96.
- "Théorie des formes de gouvernement chez Rousseau." *Le Contrat social*, VI (Nov.-Dez. 1962), pp. 343-351.
- KATEB, George. — "Aspects of Rousseau's Political Thought." *Political Science Quarterly*, LXVI (1961), pp. 519-543.
- KRAFFT, Olivier. — *La Politique de Jean-Jacques Rousseau: Aspects méconnus*. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1958.

- LANSON, Gustave. — "L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, VIII (1912), pp. 1-31.
- LAPASSADE, Georges. — "L'Oeuvre de J.-J. Rousseau: Structure et unité." *Revue de métaphysique et de moral*, LXI (1956), pp. 386-402.
- LAUNAY, Michel. — *Jean-Jacques Rousseau: Écrivain politique (1712-1762)*. Grenoble, L'A.C.E.R., 1971.
- LEIGH, R. A. — "Liberté et autorité dans le *Contrat social*." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp. 249-262.
- LÉON, Paul. — "Rousseau et les fondements de l'état moderne." *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III-IV (1934), pp. 197-238.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. — "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme." In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 239-248; incl. em *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon, 1973, pp. 45-56.
- LOVEJOY, Arthur O. — "The Supposed Primitivism of Rousseau's *Discourse on Inequality*." *Modern Philology*, XXI (1923), pp. 165-186.

- MASSON, Pierre-M. — *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Librairie Hachette, 1916, 3 vols.
- MASTERS, Roger D. — *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, Princeton University Press, 1968.
- MEYER, Paul H. — "The Individual and Society in Rousseau's *Emile*." *Modern Language Quarterly*, XIX (Jun. 1958), pp. 99–114.
- MOREL, Jean. — "Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité*." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, V (1909), pp. 119–198.
- MORNET, Daniel. — *Rousseau: l'Homme et l'oeuvre*. Paris, Boivin, 1950.
- MUNTEANO, Basil. — "Les 'contradictions' de J.-J. Rousseau: Leur sens expérimental." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp. 95–111.
- OSBORN, Annie M. — *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth Century Political Thought*. New York, Russell & Russell, 1964².
- PHILONENKO, Alexis. — *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur*, t. 1: *Le Traité du Mal*, t. 2: *L'Espoir et*

l'Existence, t. 3: *Apothéose du Désespoir*. Paris, Vrin, 1984.

- PICKLES, William. — "The Notion of Time in Rousseau's Political Thought." In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, ed. Maurice Cranston e Richard S. Peters, Garden City, N.Y., Doubleday, 1972, pp.366–400.
- PLAMENATZ, John. — "Ce qui ne signifie pas autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre." In *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique*, vol. 5. Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 137–152.
- POLIN, Raymond. — *La Politique de la solitude: Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Sirey, 1971.
- RANG, Martin. — "Le Dualisme anthropologique dans l'*Emile*." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp.195–203.
- "L'Éducation publique et la formation des citoyens chez J.-J. Rousseau." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 253–262.

- SHKLAR, Judith N. — *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- SOTO, Jean de. — "La Liberté et ses garanties." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 227–252.
- STAROBINSKI, Jean. — "Du Discours de l'inégalité au Contrat social." In *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, Société les Belles Lettres, 1964, pp. 97–110.
- *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle*. Paris, Plon, 1958.
- "La Pensée politique de Jean-Jacques Rousseau." In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 81–99.
- "Rousseau et Buffon." In *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre: Problèmes et recherches*. Paris, C. Klincksieck, 1964, pp. 135–146.
- "Tout le mal vient de l'inégalité." *Europe* (Nov.–Dez. 1961), pp. 135–149.

STELLING-MICHAUD. — "Rousseau et l'injustice sociale." In *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, pp. 171-186.

STRAUSS, Leo. — "On the Intention of Rousseau." *Social Research*, XIV (Dez. 1947), pp. 455-487.

WAHL, Jean. — "La Bipolarité de Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIII (1953-1955), pp. 49-55.

WALLON, Henri. — "Emile; ou, de l'éducation." *Europe* (Nov.-Dec 1961), pp. 128-135.

WEIL, Eric. — "J.-J. Rousseau et sa politique." *Critique*, IX (Jan. 1952), pp. 3-28.

Wright, Ernst Hunter. — *The Meaning of Rousseau*. New York, Russell & Russell, 1963².

Oferta

O ESTADO DE NATUREZA COMO FUNDAMENTO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE ROUSSEAU

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 1

PRIMEIRA PARTE

O ESTADO DE NATUREZA 11

SEGUNDA PARTE

O HOMEM ENQUANTO SER METAFÍSICO E MORAL..... 60

CAPÍTULO I

A LIBERDADE COMO DIFERENÇA ESPECÍFICA DO HOMEM..... 61

CAPÍTULO II

A TEORIA DO ENTENDIMENTO E DA LINGUAGEM..... 91

CONCLUSÃO 124

NOTAS 131

BIBLIOGRAFIA..... 203

